Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/etica0000bene

BENEDETTO SPINOZA

# ETICA

PARTI I. E II. ED ESTRATTI DELLE PARTI III., IV. E V.
CON INTRODUZIONE, COMMENTO E NOTA BIBLIOGRAFICA
A CURA DI **AUGUSTO GUZZO**

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

PROPRIETA LETTERARIA

Firenze, 1924 - Stab. Grafici di A. Vallecchi, Via Ricasoli 8, Via S. Zanobi.

*Ai miei scolari del Liceo Plinio.*

# PREFAZIONE

Un mio libro di prossima pubblicazione su *Il pensiero di B. Spinoza* mi ha procurato il gradito incarico di preparare pei giovani e, in genere, per ogni sorta di principianti, questa edizione commentata dell' *Etica* spinoziana. Qualche parola sui criteri che ho seguiti.

Anzi tutto, il testo latino, non una versione: chè, a tradurre Spinoza, non si guadagna che in imprecisione. Nè è da dire che i giovani non sono in grado di leggere correntemente nemmeno un latino così facile come quello dell' *Etica:* basta che provino, e ci riesciranno. Ho tentato io stesso coi miei scolari; con la mia guida, intendevano abbastanza il testo, senza bisogno di tradurlo.

Come testo, ho seguìto quello del Gentile, che in massima è conforme a quello dell'edizione olandese. Non me ne sono scostato che un paio di volte, e ho dichiarato in nota perchè.

L'*Etica* qui non è data completa. Debbo dire anzi che secondo le prescrizioni avrei dovuto sopprimere interamente le ultime tre parti. Ma ho studiato per anni le opere dello Spinoza, e mi paiono persone vive. Non mi son sentito di mutilarle e troncarle: le ho presentate in iscorcio. Così ho dato la prima parte intera; la seconda quasi completa, ma senza le dimostrazioni; della terza, la prefazione, le definizioni, e le « definizioni degli affetti », dove è condensato il

contenuto di tutto il libro ; della quarta parte la prefazione e l'Appendice, che ripresenta senza l'impaccio delle dimostrazioni i risultati delle proposizioni precedenti ; e della quinta le proposizioni più salienti e più celebri.

Solo qualche volta, in nota, ho chiarito qualche costrutto, o suggerito l'equivalente italiano di qualche vocabolo. E solo di rado, indicando la quantità delle vocali, ho cercato di rendere più pronta la comprensione di qualche periodo. La prosa spinoziana è così limpida e, sopra tutto, così aliena da fronzoli che basta famigliarizzarsi un po' con essa per non incontrare più difficoltà. D'altra parte, in nota, mi è frequentissimamente capitato, per chiarire la connessione dei concetti, di ripetere in italiano quel che il testo diceva più ampiamente in latino : e questo torna, indirettamente, a delucidazione, anche morfologica e sintattica, delle frasi latine.

Poichè siamo a parlare delle note, devo dire come le ho concepite. In Italia abbiamo il commento del Gentile, dove davvero è passato il meglio degli studi spinoziani; preciso ed austero come non è quello dell'Appuhn. Ma è un commento « storico e filologico », fatto per gli studiosi già provetti ; ai giovani bisognava parlare più pianamente. Ho sempre avuto presente il commento del Gentile, da cui spesso ho attinto, e qualche volta ho riportato qualche nota ; ma ho scritto un commento indipendente, cercando di parlare in esso ai giovani di tutt' Italia come io parlo ogni giorno ai miei scolari.

Quando ho dovuto accennare ad interpretazioni classiche di un passo, vi ho accennato ; quando ho dovuto sottolineare l'importanza che una proposizione spinoziana ha avuto nella storia del pensiero, l'ho sottolineata ; ma l'intento generale delle mie note è stato un altro : far comprendere nel suo vigore speculativo il pensiero proprio dello Spinoza, valorizzando ogni proposizione col mostrare la funzione

attiva che essa ha nel cammino del pensiero spinoziano dalle premesse ai risultati.

Son convinto che il senso di smarrimento che assale il lettore profano alla lettura di un libro filosofico dipende dal fatto che egli non sa quale significato attribuire alle parole che legge. Se attribuisce loro il significato comune, sente egli stesso che non dànno senso, e di fatti egli non intende l'ulteriore sviluppo di quei concetti. Intervenire a tempo, prima che il lettore si scoraggi, chiarendo il significato che l'autore assegna ai suoi concetti e i risultati a cui intende pervenire a mezzo di essi, accompagnare il lettore nel suo studio illuminando sempre in anticipo gli intenti filosofici dell'autore, ecco l'opera che mi è sembrata più utile e che ho cercato di compiere con fermezza di intendimenti ma senza pedanteria. Quanto io vi sia riuscito, lo dimostrerà il favore o disfavore che il libro incontrerà presso il pubblico.

Quando i giovani han compreso una dottrina, domandano sùbito qual valore essa abbia nel mondo del sapere; e in verità, questa domanda la fanno tutti, ed hanno gran diritto di farla; ma i giovani la fanno più ingenuamente. Per conto loro, volentieri vi aderirebbero con abbandono, come alla verità perfetta e definitiva, fuor della quale non vi sono che infedeli, anzi giaurri; ma poichè noi insegnanti non lasciamo che s'inoltrino nei loro fervori, e li avvertiamo sùbito delle difficoltà che nella dottrina furono rinvenute, delle critiche che essa subì, delle riforme a cui dètte luogo, e spesso dei capovolgimenti da cui fu seguita, i giovani, insoddisfatti, domandano almeno qual valore essi debbano attribuire oggi a queste antiche dottrine, che da una parte essi sentono dichiarare superate, dall'altra si vedono presentare davanti come tesori di ancor viva sapienza. Còmpito difficilissimo far intendere ai giovani che, nella loro mentalità semplicistica, vorrebbero o prendere o lasciare, ma non prendere e lasciare insieme, còmpito difficilissimo far

intendere che i sistemi vivono appunto nel pensiero che li ha superati, di cui sono momenti così inabolibili che, aboliti essi, lo stesso pensiero superatore non ha più senso.

La maggior difficoltà pei giovani è questo concetto della storia per cui il passato non è passato e non si può abbandonare, ma è vivo nel presente che, senza di esso, non si tiene su. Se avessi presentato lo spinozismo come una forma chiusa di pensiero, i giovani avrebbero posto il solito dilemma: o è vero, o è falso; se è vero, vi crediamo, se è falso, lo buttiamo via, e non gli diamo retta. Bisognava dunque presentarlo come un'esperienza di pensiero, che dà essa stessa luogo alle critiche onde fu ed è superata. Così il lettore non si impiglia nel sistema, non vi si chiude, ma dallo stesso pensiero spinoziano, che ha seguito nel suo movimento dinamico, è condotto oltre Spinoza, in quella filosofia che lo ha superato svolgendolo, non rinnegandolo, e che per ciò non può non rivivere la posizione spinoziana se vuole andare, attraverso di essa, ma solo attraverso di essa, più oltre. È stato questo il criterio che ho seguìto nell' Introduzione, la quale raccomando ai giovani di leggere e rileggere non tanto prima, quanto dopo lo studio del testo e del commento dell'*Etica*. Nell' Introduzione si parla e si discute di causalità immanente e causalità trascendente, di necessità, di libertà ecc.; chi conosce già l'*Etica*, può legger senz'altro l' Introduzione; ma chi non la conosce, la studi prima, si renda conto del valore che lo Spinoza dà a ciascuno di questi concetti, e sopra tutto dell'uso che ne fa, delle conclusioni che ne ricava in ogni campo, specialmente religioso e morale: solo allora le discussioni dell' Introduzione avranno per lui un senso, e tanto più pieno quanto più il lettore sarà conscio che dalla soluzione di quei problemi in un senso o nell' altro dipende la sorte delle credenze morali e religiose più care, quelle

che costituiscono la filosofia inconscia anche dei non filosofi, e son le basi della vita umana.

Se i giovani avranno studiato l'*Etica*, non potranno non accogliere volentieri delle informazioni su la storia dello spinozismo, che è poi la storia degli studi spinoziani. Per fornirle, ho scritto la mia *Nota bibliografica*. Nella quale mi sono studiato di contemperare due esigenze: il rigore della trattazione e la scorrevolezza dell'esposizione. Chè se i giovani si fossero trovati dinanzi a un dotto catalogo di scritti su Spinoza, ne avrebbero lasciato intonse le pagine. Interessare è anzi tutto rendere comprensibile ciò che si scrive: e ci comprende davvero non chi si limita a intendere il senso di ciò che diciamo, ma chi intende la convenienza, l'opportunità, se non addirittura la necessità, di ciò che diciamo. Ho cercato di tratteggiare i vari indirizzi degli studi spinoziani, e, conscio del dispetto da cui son presi i giovani davanti a parole straniere appartenenti a lingue che vorrebbero conoscere ma che nessuno ha loro insegnato, ho dato in italiano tutti i titoli delle opere, e perfino delle riviste in cui sono inseriti articoli su lo Spinoza. Chè, se il libro è pei giovani, i giovani devono poterlo intendere. In nota, poi, gli studiosi troveranno i titoli nelle lingue originali. E parlo questa volta degli studiosi perchè la bibliografia, aggiornatissima, potrà, nelle ultime pagine, giovare anche a loro.

I giovani amano che si parli loro con schiettezza, con semplicità; lo sfoggio di dottrina lo sentono fuor di luogo, e, se non ci prendono sul serio, ne sorridono o ridono, se ci prendono sul serio, si offendono, come di una prova di poco affetto. Ho cercato di parlare a tutti i giovani d'Italia semplicemente, come parlo ai miei. E ho dedicato ai miei scolari il libro, perchè ho imparato, se non da loro, per loro, la difficile arte di farmi capire.

Augusto Guzzo.

# INTRODUZIONE

## I.

Nell'ultimo secolo si è molto insistito dagli studiosi su le affinità, anzi, si diceva, su la derivazione del pensiero spinoziano dalla filosofia del Rinascimento. Si è molto parlato di Giordano Bruno, che pure lo Spinoza non cita e di cui nulla possedeva nella sua libreria; si è parlato dei *Dialoghi di amore* di Leone Ebreo, che lo Spinoza possedeva tradotti in spagnuolo; si è riscontrato a passo a passo l'opera dello Spinoza con le vaste scritture dei filosofi ebrei dell'ultimo medio evo; e, su su, chi ha recato fonti arabe, chi ha istituito riscontri impensati (perfino con S. Agostino), chi ha frugato, con più ragione, i filosofi antichi. Quando queste ricerche sono divenute tanto vaste da poter essere sistematiche e, sopra tutto, serene, si è scoperto quel che forse era da prevedere: che con ciascuna di queste fonti il sistema spinoziano ha in comune qualche atteggiamento di pensiero, di espressione, di ragionamento; ma che questi atteggiamenti erano così comuni dal Rinascimento in poi che lo Spinoza li trovava negli scritti ora più dimenticati e nei conversari più banali dei suoi contemporanei. La negazione di un Dio trascendente, che allo Spinoza, dacchè ritrovò sè stesso, servì solo a fondare il più rigoroso culto interiore del Dio immanente,

serviva invece ai « libertini » dell'epoca a giustificare il proprio credo e la propria vita di gaudenti. E gli scettici, sia che giungessero a una conclusione epicurea, sia che si rifugiassero nella fede, scalzavano anch'essi il concetto del Dio trascendente, causa estrinseca del mondo. Cartesio stesso non per caso si lasciò sfuggire la frase citatissima delle *Meditazioni*, che per Dio può anche intendersi la natura. Nè è da dimenticare il fermento mistico di tutto il medio evo. O che, negando un'esistenza personale di Dio, cadesse francamente nell'eresia, o che, lasciando impregiudicata l'esistenza trascendente di Dio, accentuasse tuttavia il motivo, che non fu mai estraneo al cristianesimo, della sua presenza in noi, esso richiamò con trasporto e passione le menti a quel Dio interiore, che noi viviamo in noi ed è principio della nostra vita, che noi troviamo nel nostro pensiero ed è principio del nostro pensiero, che noi amiamo nel nostro animo, ed è principio del nostro amore. I fervori mistici implicano tutti l'immanenza di Dio nell'uomo, e, se un fine si propongono, è quello di rendere più compiuta ed intensa questa compenetrazione di Dio con l'uomo. Che siano originali prodotti dello spirito cristiano, o che risentano di movimenti spirituali iniziatisi in paesi di fede mussulmana ; che siano crisi dell' Islam, o dottrine di rabbini in terre di civiltà araba ; che siano voci immaginose dell'oriente, o l'appello ardente di S. Agostino che chiama l'uomo a prender coscienza del più intimo fondo della sua anima : tutto ciò costituisce, in terre diversissime, con atteggiamenti esteriori disparatissimi, un'unica tradizione : la quale muove da quel pensiero neoplatonico, che se è l'ultima creazione del pensiero greco, è anche il fuoco che brucerà segretamente tutto il medio evo, fino a venire in luce piena nel Rinascimento. Le vie per cui questo fuoco sottile si insinua sono così varie e impensate che si resta spesso sorpresi. S. Agostino cava dalla filosofia neoplatonica un pensiero energicamente originale, costruzione po-

tente e romana, fondamento della concezione cristiana occidentale della vita; ma, così rinnovato, lega il pensiero neoplatonico al mondo latino, che ne vive, spesso inconscio, e lo svolge in una ricca fioritura di opere e di movimenti spirituali. E se ne imbeve la civiltà araba, e il pensiero ebreo in terra araba. E queste opere d'arabi e d'ebrei si diffondono nel mondo latino, trovandovi consensi tanto maggiori, quanto meglio si riattaccano a motivi già noti tra noi, sebbene qui meno potenti e diffusi. Nel Rinascimento tanti fuochi minori si fondono in un solo incendio, in una sola ribellione, dove più calma, come in Marsilio Ficino a Firenze, dove più insofferente e impetuosa, come nell'agitata vita, un secolo più tardi, del Nolano. Ma frattanto autori di secondo e terz'ordine svolgono, in minore, gli stessi motivi: e chi ha scosso la polvere e li ha letti, si è convinto che l'immanenza di Dio nel mondo, che il Dio-natura, era la parola d'ordine del secolo. Sicchè le «fonti» spinoziane si riuniscono in una sola: lo spirito nuovo che dalla Rinascenza italiana aveva invaso i paesi di cultura latina, col suo non sempre conscio programma di riumanizzare il divino, di celebrare Dio, ma nell'uomo e nel mondo, sì che la gloria ridondasse a Dio, ma altrettanto alla natura, sua sola vita ed espressione.

## II.

Lo Spinoza, quando, attraverso lo studio della Bibbia e dei commentatori medievali della Bibbia, si fu convinto che essa è opera di uomini, non parola immediata di Dio, dovette avere un periodo di ateismo materialistico ed epicureo. Egli stesso accenna, in una pagina di confessioni sincerissime, all'avidità di piaceri e di onori che in un momento della sua vita lo prese. Nulla più di trascendente ammetteva il suo

pensiero ; Jahve si era per lui disciolto in un corpulento mito di una rozza gente orientale ; i sensi e la vita terrena erano divenuti la sola realtà. Poi — « perchè », nè lui nè nessuno può dirci, chè le conversioni non hanno perchè — poi, egli sentì la vanità profonda di quei diletti. Nausea, disgusto, insoddisfazione penosa, rimorso. E si dètte a pensare se non vi fosse un bene, sottratto alla vicenda che di ogni bene passeggero fa una nuova amarezza. Era il ritorno a Dio. Ma quale Dio ? Un Dio, che fosse un bene conseguibile ; che, in noi, fosse la nostra ricchezza, la nostra pace, la nostra beatitudine: non Jahve, ma il Dio della coscienza.

Qui lo Spinoza accolse il grido del secolo, che vedeva Dio nella natura ; e il Dio della coscienza, il Dio appagamento e beatitudine interiore, divenne il Dio della natura, che *per ciò solo* è Dio dell'uomo, sua parte e prodotto. E il còmpito fu di *pensare* quella che era la *fede* del secolo, il Dio-natura, sicchè risultasse al pensiero quel che era così vivo nell' intuizione e nel sentimento : la connessione delle cose con la divinità della natura, Dio, la presenza dell' infinito nel finito.

Al compito lo Spinoza si accinse giovanissimo : e il primo abbozzo di sistema del Dio-natura è il *Breve Trattato*, monco ed informe. Ma prima, forse, lo Spinoza scrisse, alla maniera della Rinascenza, dei dialoghi, ancora più rozzi ed informi del *Breve Trattato :* nel primo dei quali, documento prezioso del pensiero spinoziano, c' è un grido d'orrore contro chi volge a conclusioni materialistiche ed epicuree la negazione del Dio trascendente. Dio non è trascendente: ma per essere il nostro Dio intimo, non per disciogliersi nella natura, in guisa che a noi sia lecito non pensarci più e soddisfare i sensi senza freno. Dio diviene sostanza delle cose, per essere, nel nostro intimo, il Signore che ci stringe nelle catene del suo amore. (Il grido d'orrore era, è evidente, contro i « libertini » ; ma non era anche contro quel momento della propria vita in cui egli stesso si era di tanto avvicinato ai libertini ?

Quando il sistema del Dio-natura — lasciato da un canto il *Breve Trattato* — fu ricostruito integralmente, dalla base alle ultime pietre, questo naturalismo spinoziano, il più radicale, il più assoluto di tutti i naturalismi, ebbe un orientamento, e quindi una fisionomia singolare. Mentre il naturalismo, per es., bruniano identifica Dio con la natura per calare Dio tutto quanto nella natura, sì che essa acquisti quella sostanzialità e divinità tutta propria ed originariamente propria che le negava chi la concepiva come creatura di Dio, lo Spinoza identifica la natura con Dio per subordinare siffattamente la natura a Dio che non un solo atto le sia attribuibile senza che sia, invece, opera di Dio in essa. Non la natura assorbe Dio, ma Dio assorbe la natura. Non Dio diventa della natura, ma la natura diventa di Dio. Identificata senza più alcun residuo con Dio, la natura non acquista gioia di liberi movimenti ; ma diviene — secondo un'espressione del *Breve Trattato* — un istrumento in mano del suo signore. E poichè non è un signore estraneo, non è possibile sfuggirgli. Esso è la stessa necessità, che effettua tutto ciò che nel mondo si compie. Lo Spaventa chiamò il panteismo bruniano il primo grido di gioia della natura, ridivenuta libera ; il panteismo spinoziano è invece il più severo, e forse il più tetro impietramento della natura, legata e stretta da una necessità implacabile, perchè, qualunque via tenti la natura, è pur la necessità che ve la conduce. Nè vale senso o coscienza che alcun essere naturale abbia d'esser libero : è illusione, chè natura è essa stessa necessità, ed « essere » e « esistere » è sinonimo di « necessità ».

Così atteggiato, il sistema spinoziano del Dio-natura, se da una parte compie l'opera inapprezzabile di *pensare* quel che il Rinascimento aveva cantato e poetato, dall'altra spinge l' identificazione di Dio e natura verso conclusioni di subordinazione perfetta alla necessità, di rassegnazione, di liberazione soltanto con-

templativa, non anche pratica, con le armi alla mano. E questo ideale di un sapiente appartato, sapiente perchè conscio di una necessità a cui non può mutar nulla, stride così violentemente col vero spirito dell'età moderna, che non è meraviglia se questo sistema che accoglie così vastamente le tendenze naturalistiche della Rinascenza le lascia poi interamente insoddisfatte, per le conclusioni a cui l'autore vuol giungere. Divinità della natura significava pel Rinascimento libertà della natura e libertà dell'uomo, potenza dell'uomo e celebrazione della sua potenza, *regnum hominis* e una scienza che proclamasse il *regnum hominis ;* per lo Spinoza invece significava necessità della natura e necessità di ogni azione umana ; e la scienza doveva proclamare questa necessità, e dichiarare illusorio quel senso di irrefrenabile libertà che i grandi contemporanei sentivano in sè. Nel pensiero dello Spinoza, una grande energia fattiva non avrebbe dovuto esser punto turbata nè depressa dal sapere che essa è un prodotto di alcune cause ; ma la genialità inventiva e creatrice è testimone così appassionata a sè stessa della propria originalità, che quella derivazione di ogni atto da cause determinanti non poteva soddisfare chi nella identificazione di Dio e natura cercava invece il riconoscimento e la celebrazione della libertà della *propria* natura, ridivenuta in sè sostanziale e divina, non debitrice di alcun valore a una causa sopramondana e trascendente. Per questo verso, il mondo moderno non ha potuto che volger le spalle allo spinozismo.

## III.

La necessità spinoziana, di lontano, sembra saldissima e inattaccabile ; da vicino, è assai labile.

Si badi che lo Spinoza, concependo Dio come causa immanente, non può ricorrere mai ad interventi di-

retti, ad azioni personali di Dio, che per lui non è persona. Dio agisce *nelle* cose. In altre parole, quando noi parliamo di azioni degli esseri, è Dio che agisce in essi: o, che è lo stesso, essi agiscono con una potenza, che non è loro, ma in loro.

Se è così, ogni azione ha per causa un finito; e questo un altro finito, e così via. Nè mai si esce da questa serie perchè interventi diretti di Dio, che inizino la serie, non sono ammissibili, se Dio non è trascendente. La necessità di tutte le cose, dunque, si riduce alla dipendenza di ciascun finito da un altro finito; e che ogni finito sia modo della sostanza infinita, sicchè sia la causalità infinita quella che, come finita, opera in ciascun caso, ciò non elimina che, nel mondo dei finiti, si sia costretti al *regressus in infinitum*. Giacchè, che ciascun corpo finito trovi la sua intelligibilità nell'attributo di estensione infinita che compete alla sostanza, ciò non toglie che, nell'ambito dei corpi finiti, ciascun corpo finito ha la sua causa prossima, se si può così dire, in un altro corpo finito: sicchè la dipendenza ideale di ciascun corpo finito dall'estensione infinita della sostanza non sana la dipendenza reale di ogni corpo finito da un altro corpo finito, cioè non elimina il *regressus in infinitum*.

Lo Spinoza stesso fa, direi quasi, la satira di questo procedimento disperato e inane di cercare un' intelligibilità ai singoli. Egli nota, nell'Appendice alla parte prima dell' *Etica*, che dal *regressus in infinitum*, botte senza fondo, si cerca di salvarsi ricorrendo alla volontà divina, perchè questa spieghi quel che il *regressus in infinitum* non può spiegare senza residui. Ma è, nota lo Spinoza con una frase rimasta famosa, rifugiarsi nell'asilo dell' ignoranza. Ora, se si riflette, questa satira spinoziana conviene anche al suo sistema. Giacchè, o egli, nella spiegazione dei finiti, rimane nell'ambito dei finiti, e da questa serie non potrà mai ritrarsi, perchè il singolo rinvia a un altro singolo, senza scampo; o salta dai finiti alla causalità infinita di cui i singoli

finiti sono espressioni, e questa causalità infinita o è concepita rigorosamente finitizzata nella causa finita, e allora rinvia, pari pari, a un'altra causa finita, o non è concepita rigorosamente finitizzata nella causa finita, ed eccola ridivenuta causalità trascendente, divinità personale, volontà divina, a cui ricorrere è rifugiarsi nell'asilo dell' ignoranza.

Come si vede, dunque, il sistema dell' assoluta necessità ha due sole alternative, egualmente atte a distruggerlo: o imboccare la via senza uscita del *regressus in infinitum*, che non spiega, ma sistema, come può, l'esperienza; o saltar fuori dalla serie dei finiti per aggrapparsi direttamente alla causalità infinita, che, appena pensata fuori dei finiti, diviene trascendente, onde il suo agire non può più essere necessario, ma arbitrario, libito, o magari scelta, provvidenza, ma non più necessità.

## IV.

La trama della necessità universale è dunque assai labile. Ma sia pure saldissima, ne resta fuori — è stato osservato giustamente — niente meno che il pensiero che la pensa.

Lo Spinoza scrive tutto un trattato, incompiuto ma di chiari intendimenti, per insegnarci a correggere l' intelletto. E, sebbene l'*Etica* presupponga già compiuta quest'opera di emendazione, essa addita ancora come vincere le passioni: la quale correzione dei sentimenti coincide, secondo il giustissimo concetto spinoziano, con la correzione dei concetti. Ora il concetto di « correzione », di « riforma » si lascia comprendere nella trama della necessità universale?

A giudizio dello Spinoza, la cosa non presenta nessuna difficoltà: disillusi che ci si sia sul pregio dei beni finiti, è *necessaria* la conversione al bene infinito: così necessaria com'era dianzi necessaria, quando an-

cora si credeva nel diletto dei sensi, la vita voluttuosa e amara. E parimenti: appena ci si accorga che un lato di un oggetto ci sfuggiva, è così *necessario* per noi pervenire al concetto adeguato dell'oggetto, com'era prima inevitabile restargli inferiori.

Ma qui bisogna badare di non restar vittime di uno strano inganno. Appena fuori dell'errore e del peccato, è necessaria la nuova vita di sapienza e di virtù; ma *escire* dall'errore e dal peccato è necessario? Ed è in quest'*escire* la radice, anzi l'inizio della nuova vita.

Si noti che necessità, e per tutti e per lo Spinoza in particolare, è lo stesso che causalità. Sicchè, se la conversione è necessaria, essa è causata. Ora, se noi cerchiamo una causa della conversione, essa o è lo stato di errore e di peccato, e non può spiegare la sapienza e la virtù, sue negazioni; o è il risveglio della coscienza, e non ha bisogno di *causare* la conversione, perchè il risveglio della coscienza è già la conversione già attuata e operosa.

A queste strette lo Spinoza cerca deliberatamente di sfuggire attenuando il più possibile il carattere di crisi e di conversione dell'opera di perfezionamento dello spirito. Anzi, tutta l'*Etica* è diretta a far nascere *naturalmente*, senza crisi, la virtù dalle stesse passioni, la società e lo stato dallo stesso impulso di conservazione, che mena, in principio, all'uccisione e alla frode. Ma si elimini pure ogni carattere di conversione: si smetta perfino ogni concetto di perfezionamento (e lo Spinoza non lo smette mai): si riduca la fenomenologia dello spirito al più povero concetto, quello di mero mutamento: e si esamini se del nuovo stato, risultante dal mutamento, si dia « causa ». Si vedrà, di nuovo, che o si assume per « causa » lo stato anteriore, e non spiega il mutamento; o si assume un fermento, una contraddizione intima di tale stato, e questa contraddizione non « causa », ma inizia, e, iniziando, « è » già il nuovo stato.

Se il concetto di « causa » è inerte a spiegare l'opera onde lo spirito si libera e diviene veggente, è proprio tutto l'assunto e il magnanimo programma dell'*Etica* che sfugge al concetto di causa.

E sfugge altrettanto al concetto di necessità, perchè non vale dire che il concetto di causa ora analizzato è il concetto di causa estrinseca, di causa transitiva, mentre lo Spinoza intende la causa come intrinseca ed immanente, e la necessità spinoziana è necessità intima, che s' identifica con la causalità immanente, non con la causalità trascendente. Anche qui bisogna guardarsi dal cadere in un grosso inganno. La causalità immanente dove opera nel sistema spinoziano? *Solo* nel rapporto tra infinito e finito ; l' infinito è causa immanente del finito, è la ragione intima di esso, è la sua necessità interiore. Ma pervenuti che si sia — lasciamo stare come — al concetto dei finiti, poichè in essi, non fuori di essi, e quindi non *su* di essi opera l' infinito, eccoci di fronte a una serie di finiti mai interrotta da interventi diretti dell' infinito. E nell'operare l'uno su l'altro, i finiti adoprano transitivamente quella causalità che in essi — se si pongano in relazione non più con gli altri finiti, ma con l' infinito — deve considerarsi immanente. Così tra l' infinito e il finito vale il rapporto di causalità immanente, ma tra finito e finito non vale altra causalità che transitiva. E gli stati dell'animo umano — se son concepiti, spinozianamente, come finiti, come idee, al plurale, non come l' infinito stesso in atto — non possono riferirsi l'uno all'altro che con causalità transitiva. Onde, se questa non ne rende intelligibile la necessità, è vano ricorrere alla causalità immanente, che non vale nei rapporti tra finito e finito.

## V.

I giovani, e, in genere, i novizi della filosofia, escono spesso nella domanda: se questo sistema è oggi inaccettabile, perchè lo studiamo? se è «falso», perchè non lo lasciamo in un canto?

Lo Spinoza — proprio lui — ha una teoria preziosa al riguardo. Errore, egli dice, è inadeguatezza, incompiutezza di conoscenza e di comprensione. Ora ciò che è insufficiente e inadeguato, non è «falso», nel significato corrente della parola: solo non basta. Lo spinozismo non basta al pensiero moderno; il che non significa che il pensiero moderno possa prescinderne o, che è lo stesso, respingerlo e dimenticarlo.

L'immanenza di Dio nella natura, pensata come la pensa lo Spinoza, mena — noi l'abbiamo visto — a un impietramento della natura, dato il quale non s'intende più come cosa alcuna viva, e, molto meno, come possa condurre sè stessa alla verità, staccandosi, da sè, dall'errore. Ciò non significa che debba abbandonarsi il principio dell'immanenza di Dio nell'universo; ma che deve svolgersi in maniera che la vita dello spirito ne sia resa intelligibile.

Se si riflette, il naturalismo spinoziano nasce proprio per «arresto di sviluppo», come dicono gli psicologi, dal principio dell'immanenza. Sicchè basta eliminare il limite che arrestò lo sviluppo perchè il principio stesso dell'immanenza si diriga, tappa dietro tappa, verso la concezione del reale come libertà.

Si è già notato che il concetto di causa immanente opera troppo poco nel sistema spinoziano: è come il Nus di Anassagora che, intervenuto una volta, lasciava poi le cose alle forze meccaniche. Immanente Dio alle cose; ma, poichè immanente, non può direttamente intervenire; sicchè le cose restano ad agire l'una su l'altra, proprio come negli altri sistemi, con

causalità transitiva. Ora, posto il concetto di più modi, posto il concetto di un mondo di finiti, di una *coesistenza* di esseri, questi esseri non possono che agire l'uno *su* l'altro: perchè *coesistenza* è *interazione*. Ma questo concetto di una pluralità di esseri, di una coesistenza di finiti, come nasce nella filosofia spinoziana, e la sua nascita è legittima?

Si studino riga per riga le opere spinoziane, e questa nascita filosofica del concetto dei finiti, e quindi della pluralità e coesistenza di essi, non si troverà mai: giacchè nella proposizione dell'*Etica* in cui si parla per la prima volta dei modi finiti, essi sono presupposti, non fondati: e si escogita il modo di adattar la sostanza infinita a far da causa dei finiti, *giacchè vi sono*, ma si è ben lungi dal mostrare perchè debbano esservi. Il vero è che lo Spinoza accetta dalla coscienza comune — in questi casi, egli dice: dall'esperienza — il concetto dei finiti: lo accetta, non vi perviene per alcuna necessità del suo pensiero.

Anzi, non solo essi non sono una necessità della sua filosofia, ma stridono tanto nel suo sistema, che egli stesso, in uno scolio famoso, e poi in una lettera, tentò di presentarli come immaginati, non pensati: donde trassero i critici motivo a interpretare il sistema spinoziano come negatore della molteplicità, necessaria visione dell'immaginazione, ma assurda per la filosofia. Senonchè e lo scolio e la lettera mostrano così oscillante il pensiero spinoziano su l'argomento che la molteplicità viene poi ammessa, non molte righe più giù di dove la si dichiara immaginata, non pensata, e immaginabile, non pensabile. Si studi poi tutto il complesso dell'opera filosofica spinoziana, e si troveranno sempre i finiti ammessi come una realtà indubitabile non solo pei sensi, ma pel filosofo, il quale dice che è impossibile alla mente umana rintracciarne la precisa causa, ma non li dichiara incausati, e quindi, nel suo sistema, inintelligibili, immaginati, non pensati.

Ora questo concetto di una molteplicità di finiti,

accettato di peso dalla coscienza comune, ostruisce il cammino al principio dell' immanenza: il quale vigerà dall' infinito al finito, ma sboccati che si sia nel campo dei singoli, non vige più. Ed è giusto che non viga, perchè il pensiero spinoziano investì il rapporto tra la sostanza e il modo, tra l'assoluto e l' individuo, ma la molteplicità dei finiti la *trovò* nella coscienza comune e l'adottò, introducendola nel suo sistema: dove fu il peso morto, che arrestò l'uso del principio dell' immanenza.

Giacchè un mondo di finiti, esterni l'uno all'altro, non può essere che un cozzo di tutti contro tutti, e l' intimità, lo spirito, la coscienza, l'essere presso sè stessi, è, in un simile mondo, l'assurdo stesso. Il naturalismo spinoziano, dunque, rende inconcepibile lo spirito non pel principio dell' immanenza, ma per l'ostruzione del principio dell' immanenza, operata dall'ammissione passiva di una molteplicità di finiti, che così, come coesistenza di finiti esterni l'uno all'altro, non sarebbe stata mai deducibile dal concetto della causalità immanente.

## VI.

Ma che il principio dell' immanenza sia arrestato nel suo sviluppo, ciò non significa che, avanti questo arresto, esso non possa condurre a scoperte notevolissime. Le quali, non solo non saranno da dimenticare quando, in un più progredito momento della storia del pensiero, sarà divenuto possibile quello sviluppo, allora impedito; ma saranno da tesoreggiare come verità preziosissime, e scoperte *definitive*. Giacchè è una favola banale che in filosofia tutto ondeggi e sia passibile di revisione e demolizione: quel che è assodato, è assodato, ed è quel che non è assodato che si revoca in dubbio e si riesamina. Che se poi

c' è chi, non distinguendo il sodo dal provvisorio, dubita anche del sodo, che fare? Tentare di dargli la vista che non ha, o lasciarlo cieco, e camminare senza di lui.

Le scoperte a cui lo Spinoza è condotto dal principio d' immanenza sono proprio nel campo dello spirito, in quel campo che il concetto della necessità universale rende inintelligibile. Ciò può sembrare strano, e invece è naturalissimo. Giacchè così nel campo della fisica come in quello della psicologia, l'ammissione passiva di *più* modi estesi o *più* modi pensanti non poteva non snervare e fiaccare il principio d' immanenza; ma nel fissare il concetto dello spirito come conoscenza e come volontà, nel fissare il concetto semplice del pensare che è azione, lo Spinoza non era impacciato da quella visione fantastica dei molti coesistenti, e il principio d' immanenza produceva tutti i suoi preziosi frutti.

Giù il concetto di un intelletto, produttore di pensieri: la mente *è* pensiero. E parimenti, giù il concetto di una volontà, produttrice di volizioni: la mente *è* volere. Ma — e qui sovveniva Cartesio — volere è affermare o negare; e l'atto di affermare o di negare non segue l'atto del concepire, ma è implicito in esso. Giacchè concepire non è ricevere impressioni nel fondo dell'occhio, o nel mezzo del cervello, e così serbarle passivamente; ma è atto di concepire; e quest'atto non si compie senza affermazione o negazione: sicchè il volere costituisce e fonda il pensare.

Nè basta. Cos' è l'essere di un individuo? Il suo stesso appetito. E questo è lo stesso che altri chiama desiderio o volontà. Ciò che costituisce l'essere di un individuo è dunque la sua stessa volontà; la quale — noi l'abbiamo visto — fonda il pensiero.

Rispetto al volere, com' è da intendere il fine? Qui più che mai agisce l' ispirazione immanentistica spinoziana. Fine, dice lo Spinoza, è lo stesso appetito. Intuizione oscura, ma preziosissima, del gran con-

cetto che l'esterno, come esterno, è inerte ; ed è l'intimo, che l'assume in sè, che gli dà efficacia e valore.

Sicchè noi non agiamo inseguendo fini, chimere sfuggenti ; ma attuando propositi. I quali non sono mète, scopi, ma son contenuti già nell'impulso, nella passione che ci muove, da cui si svolgono mediante l'azione.

E come la nostra azione ha in sè, immanente, la sua direzione, che non è mèta trascendente, così la natura tutta quanta non tende a scopo alcuno, ed ha *in* sè medesima, non davanti a sè, come modello o mèta, la propria finalità. La quale così coincide col produrre stesso della natura, senza trascenderla.

L'impulso, la passione, il volere degli esseri ha dunque in sè la propria ispirazione profonda. L'impulso è un che di concreto, che non tende ad altro, perchè gli basta vivere e svolgere sè medesimo per giungere a quelli che, raggiunti, sembrano essere stati i suoi scopi.

E da questa concretezza dell'impulso o volere — che, come si è visto, non è punto cieco, ma è proprio quell'atto di affermazione e negazione che dà luogo al pensiero — non si esce mai. Da un sentimento a un altro sentimento, se possibile, più elevato, più nobile, più duraturo ; ma fuor dei sentimenti, fuor di questa concretezza vissuta che impegna tutto il nostro essere perchè noi siamo il nostro appetito, non si salta. Il vuoto dei sentimenti non si raggiunge ; o si raggiunge con la morte, perchè sentimento, affezione, concreto stato d'anima è lo spirito stesso, il quale non è concepibile che in concreto, individuato come il tale o tal altro suo momento. L'elevazione a Dio è la più alta delle affezioni, ma è affezione. Nè c'è antitesi tra ragione e passione. Che la ragione — come lo Spinoza continua ad ammettere — riduca e freni le passioni, ciò non toglie che l'oggetto pensato dalla ragione non può scendere nella coscienza umana se non amato. Il barbaro dualismo di ragione e sentimento, la bar-

barica idea di una ragione che operi senza impegnare il sentimento, anzi nel vuoto assoluto dei sentimenti, è combattuta dallo Spinoza. Pel quale la comprensione del più alto concetto è accompagnata dal più alto amore ; anzi è improprio dire « accompagnata » : chè ogni pensiero è momento di vita integrale dello spirito, e quindi sentimento e proposito, nell'atto stesso e per l'atto stesso che è pensiero.

Dal che deriva che il male non ha bisogno d'essere seguìto dalla pena, che è tristezza e depressione a sè stesso ; e il bene non ha da esser seguìto dal premio, che è beatitudine e appagamento a sè stesso.

Se si riflette al concetto dello spirito, quale risulta da queste teorie spinoziane, senza più finalità estrinseca, ma col fine vivo nel profondo del suo stesso aspirare ; senza più premio o castigo estrinseco, ma con la sanzione in s' stesso, nella sua stessa miseria o nella sua stessa elevatezza e vigore ; quest'atto dello spirito che è determinazione di contenuto conoscitivo solo in quanto è affermazione o negazione, cioè azione e volere, è l'atto dello spirito, come noi stessi oggi lo concepiamo, come profonda libertà interiore, che è iniziativa e creazione del proprio essere e del proprio contenuto di vita.

Da questo concetto dell'atto spirituale ricavare il concetto della realtà come tutta quanta libertà e creazione, dissolvendo il castello incantato della necessità in cui l' immaginazione e le scienze che stanno all' immaginazione e non la criticano avevano ridotto i singoli, immaginati coesistenti e operanti dall'esterno l'uno su l'altro, è stato ed è il compito della filosofia moderna, non contro lo Spinoza, ma su le orme gloriose di lui.

# ETHICA

ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

ET

IN QUINQUE PARTES DISTINCTA,

IN QUIBUS AGITUR

I. De Deo.
II. De natura et origine mentis.
III. De origine et natura affectuum.
IV. De servitute humana, seu de affectuum viribus.
V. De potentia intellectus, seu de libertate humana.

# ETHICES

## PARS PRIMA,

### DE DEO.

### DEFINITIONES.

I. Per causam sui [1] intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens [2].

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliā ejusdem naturae terminari potest [3]. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur [4].

[1] «Causa di sè stesso» è Dio, che non deve ad altri, ma a sè stesso la propria esistenza. — L'espressione «causa sui» era comune presso gli scolastici.

[2] Lo Spinoza, conforme a tutta la tradizione scolastica, fa distinzione tra «essenza» ed «esistenza». Un'immagine, per lui, «è», ma non «esiste»; ma Dio non può esser pensato senza esser pensato esistente: non può aver «essenza» senza che questa implichi essa stessa l'«esistenza».

[3] Lo Spinoza ammette, con Cartesio e con l'opinione comune, la distinzione di due specie di realtà, realtà materiali (corpi), e realtà spirituali (pensieri). E dice che è finito un corpo se ha altri corpi fuori di sè, ed è finito un pensiero se ha altri pensieri fuori di sè.

[4] Ci sia lecita qui un'osservazione, che però riguarda noi, non lo Spinoza. Un corpo può avere *accanto* a sè altri corpi, ma un pensiero come può avere *fuori* di sè *altri* pensieri? Ciò che è *fuori* di esso non è pensiero, perchè il pensiero è inti-

At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore [1].

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur [2]: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens [3].

mità, e *fuori* di esso può esserci materia, ma non pensiero; e quel che invece sia *in* esso, non può restargli estrinseco, e limitarlo. In altri termini, in rapporto di reciproca esteriorità possono esser pensati più corpi, ma non più pensieri. Cioè a dire, si può ammettere una pluralità di corpi, ma non una pluralità di pensieri; e se possono esistere *molti* corpi finiti, non possono esistere *molti* pensieri finiti. Lo Spinoza invece ammetteva *molti* pensieri, come ammetteva *molti* corpi; ammetteva pensieri *finiti*, come ammetteva corpi *finiti*. Nè il suo concepire i pensieri finiti come modificazioni del pensiero infinito riscatta il suo errore, giacchè concepire i pensieri finiti come modificazioni finite del pensiero infinito non significa per nulla attribuire a quelli che sembrano pensieri finiti valore infinito: anzi significa proprio distinguere nettamente l'infinito dai finiti, non ostante l'intimo rapporto posto tra essi.

[1] Il pensiero dello Spinoza è questo. Si ammettano pure, con Cartesio e con l'opinione comune, realtà materiali e realtà spirituali: una realtà materiale non potrà esser limitata che da un'altra realtà materiale, e una realtà spirituale da un'altra realtà spirituale. Mai si potrà concepire un corpo limitato da uno spirito, e viceversa. — Questa definizione serve allo Spinoza per stabilire che l'universo è tutto omogeneo, non parte materiale, parte spirituale. È tutto quanto materia, ed è tutto quanto spirito.

[2] Per lo Spinoza le cose finite sono modificazioni di Dio; esse sono in Dio, ma Dio è in sè.

[3] Un pensiero finito non si intende se non come modificazione del pensiero infinito, che è uno degli attributi di Dio; ma il pensiero infinito si intende per sè stesso.

[4] Dio è pensiero infinito, estensione infinita, ecc. Questi sono i suoi *attributi*, e costituiscono la sua *essenza*. Per lo Spinoza gli attributi di Dio sono infiniti, come infinito è Dio stesso; i soli attributi noti alla mente umana sono l'estensione (per la quale Dio è il fondamento delle cose estese, dei corpi)

V. Per modum intelligo substantiae affectiones [1], sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [2].

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum,

e il pensiero (per il quale Dio è il fondamento delle realtà spirituali, le idee, le anime).

Qui si domanda: i due attributi che la mente umana scorge in Dio appartengono davvero a Dio, o è la mente umana che, per la propria struttura, è costretta a rappresentarsi Dio come fornito di estensione e di pensiero? In somma Dio è esso stesso estensione e pensiero, o è la mente umana che come tale lo pensa, senza che esso sia tale? — L'Erdmann credette che per lo Spinoza Dio non fosse in sè stesso nè estensione nè pensiero, *sebbene* la mente umana così lo percepisca: e tradusse la Definizione IV: «Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza *come se* costituisse l'essenza di essa». Il Fischer invece provò che per lo Spinoza la mente umana concepisce Dio come estensione e come pensiero *perchè* Dio è esso stesso estensione e pensiero: e tradusse: «Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costitutivo dell'essenza di essa». La questione è stata dibattuta a lungo. A noi pare che abbia ragione il Fischer quando chiarisce che lo Spinoza riteneva estensione e pensiero attributi reali della sostanza o Dio; ma ci pare che l'Erdmann denunzi giustamente il disagio che travaglia il sistema spinoziano, costretto ad attribuire a Dio l'estensione per spiegare l'esistenza delle cose estese, e il pensiero per spiegare l'esistenza delle idee e delle anime. — Giovanni Edoardo Erdmann (1805-1892) fu un seguace di Giorgio Hegel. Scrisse, in tedesco, un *Saggio d'una esposizione scientifica della storia della filosofia moderna*, che, sebbene pubblicato nel 1836, si legge ancora con profitto pel vigore speculativo che sorregge l'esposizione. — Kuno Fischer (1824-1908), hegeliano anche lui, scrisse la monumentale sua *Storia della filosofia moderna*, che mostra qua e là qualche ruga, ma resta un'opera di prim'ordine, utilissima per un'orientazione sicura.

[1] «Affezioni» vale quanto «modificazioni». Un singolo corpo è una modificazione, un modo dell'estensione infinita, cioè della sostanza, che è estensione infinita oltre che pensiero infinito. Si badi a non confondere sostanza, attributi e modi. *Sostanza* è Dio, che, concepito sotto l'*attributo* dell'estensione infinita, si *modifica* come il tale o tal altro corpo esteso.

[2] Un corpo finito è spiegato dall'estensione infinita di cui è modo.

hoc est, substantiam constantem infinitis attributis [1], quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit [2].

EXPLICATIO. — Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

VII. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta [3], quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione [4].

VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur [5].

[1] V. pag. 32 n. 4.

[2] Come mai *ciascun* attributo esprime l'infinita essenza di Dio? — Dio è sempre tutti i suoi attributi; ma vien concepito come estensione infinita quando si ha bisogno di spiegare l'esistenza di un corpo finito, e vien concepito come pensiero infinito quando bisogna spiegare l'esistenza di un pensiero finito. Ora, quando vien concepito come estensione, questo attributo non riguarda una parte soltanto della sostanza, ma riguarda la sostanza tutt'intera, pensata questa volta come estensione, per esser fondamento di un corpo finito. E quando Dio vien concepito come pensiero, questo attributo riguarda egualmente tutt'intera la sostanza, concepita come pensiero infinito, a spiegazione dei singoli pensieri finiti. Così *ciascun* attributo esprime tutta l'essenza infinita di Dio, considerata sotto un determinato aspetto.

[3] A «libero» non si contrappone tanto «necessario», quanto piuttosto «costretto». Chè libertà è necessità interiore, non arbitrio. Perciò l'opposizione è tra i concetti di libertà (o necessità intima), e coazione o necessitazione esteriore.

[4] Solo Dio esiste «ex sola suae naturae necessitate»; quindi, a rigore, solo Dio è libero. Come poi lo Spinoza possa giungere ad ammettere una libertà dell'uomo, vedremo in séguito.

[5] L'eternità non è una proprietà dell'esistenza infinita di Dio, ma è questa stessa esistenza infinita. Così come la du-

Explicatio. — Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur [1].

## AXIOMATA.

I. Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt [2].

II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet [3].

III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur [4].

IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit [5].

V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit [6].

rata non è una proprietà dell'esistenza finita delle cose singole, ma questa stessa esistenza finita.

[1] Per lo Spinoza l'eternità non è una durata indefinita, senza principio nè termine: non è tempo. L'infinito non è l'indefinito. Su questo concetto importantissimo vedi più giù.

[2] Non c'è altro che la sostanza (che è in sè) e i suoi modi (che sono in essa).

[3] Se non è modo, è sostanza.

[4] Lo Spinoza concepisce il mondo retto tutto quanto dal principio di causalità. Il suo Dio è causa, causa dei suoi modi in quanto è causa di sè stesso. V. in séguito. — Il «seguire» di cui parla lo Spinoza non è il venir dopo nel tempo, è il discendere logicamente da una premessa. Posta (logicamente) una causa, ne segue (logicamente) l'effetto.

[5] Conoscere l'effetto è conoscere meglio la causa. Nè si può conoscere davvero l'effetto senza conoscere, in esso, la causa che lo produce.

[6] Dunque — concluderà lo Spinoza — nessuna idea può avere per causa un corpo, e nessun corpo un'idea. E non possono ammettersi due ordini, paralleli, di realtà; ma la realtà

VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire [1].

VII. Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

Propositio I. — Substantia prior est natura suis affectionibus [2].

Demonstratio patet ex definitione 3. et 5.

Prop. II. — Duae substantiae [3], diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

è tutta omogenea, sebbene sia pensata diversamente per dar ragione di diversi oggetti.

[1] L' « ideato » è l'oggetto rappresentato dall' idea. — Sembrerebbe che lo Spinoza mantenesse il vecchio concetto della verità come corrispondenza dell' idea con l' oggetto; ma lo Spinoza chiarisce energicamente altrove che un' idea, quando è vera, s'accorda con l'oggetto, non è vera quando s'accorda.

[2] Difatti le « affezioni », cioè le modificazioni, presuppongono (logicamente, non cronologicamente) la sostanza, di cui sono modificazioni.

[3] Lo Spinoza vuol provare che non possono concepirsi più sostanze; che la sostanza non può esser pensata che unica: donde l' identificazione di essa con Dio. Per giungere a questo risultato, lo Spinoza comincia dall'ammettere l'opinione cartesiana, che esistano due sostanze, la estesa e la pensante; ne dimostra poi l'assurdità.

L'argomentazione procede così. Sostanze di diversi attributi non possono aver nulla di comune; ma se non hanno nulla di comune, l'una non può essere causa dell'altra. Resta che una sostanza sia prodotta (o causata, che è lo stesso) non da una sostanza di diverso attributo, ma da un'altra sostanza dello stesso attributo. Ora, possono esserci più sostanze dello stesso attributo? Se ci fossero, perchè mai differirebbero tra loro? Differirebbero in quanto modificazioni diverse dello stesso attributo. Ma noi abbiamo già stabilito un tal concetto della sostanza pel quale questa, essendo presupposta dalle modificazioni, è logicamente prima di esse. Dunque noi non possiamo tener conto della diversità delle modificazioni a proposito delle sostanze. E allora, più sostanze dello stesso attributo, non potendo differire tra loro per la diversità delle modificazioni, in che mai differirebbero? Chè, se in

Dem. — Patet etiam ex defin. 3. Unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

Prop. III. — Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Dem. — Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per ax. 5) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per ax. 4.) una alterius causa esse non potest ; q. e. d.

Prop. IV. — Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

Dem. — Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per ax. 1.), hoc est (per defin. 3. et 5.), extra intellectum nihil datur praeter substantias earumque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive, quod idem est (per defin. 4.), earum attributa earumque affectiones ; q. e. d.

Prop. V. — In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

Dem. — Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel

nulla differiscono, nemmeno si distinguono l'una dall'altra : cioè si identificano, e sono una sostanza sola. E se c'è una sostanza sola, essa non ha nulla fuori di sè : è dunque illimitata : è essa tutto ; e ogni cosa esistente non esiste che in essa, ed è sua modificazione.

Un ampio chiarimento dà lo Spinoza nel lungo Sçolio II alla prop. VIII.

ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per defin. 3. et ax. 6.), vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.), non poterunt dari plures, sed tantum una ; q. e. d.

Prop. VI. — Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Dem. — In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (per prop. praeced.), hoc est (per prop. 2.) quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (per prop. 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci ; q. e. d.

Corollarium. — Hinc sequitur substantia ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones, ut patet ex ax. 1 et defin. 3. et 5. Atqui a substantia produci non potest (per praeced. prop.). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest ; q. e. d.

*Aliter*. — Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per ax. 4.) ; adeoque (per defin. 3.) non esset substantia.

Prop. VII. — Ad naturam substantiae pertinet existere.

Dem. — Substantia non potest produci ab alio (per coroll. prop. praeced.) ; erit itaque causa sui, id est (per defin. 1.) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere ; q. e. d.

Prop. VIII. — Omnis substantia est necessario infinita.

Dem. — Substantia unius attributi non nisi unica existit (per prop. 5.), et ad ipsius naturam pertinet existere (per prop. 7.). Erit ergo de ipsius natura vel finitam vel infinitam existere. At non finita. Nam (per defin. 2.) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (per prop. 7.); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (per prop. 5.). Existit ergo infinita; q. e. d.

Scholium I. — Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. omnem substantiam debere esse infinitam.

Scholium II. — Non dubito quin omnibus, qui de rebus confuse judicant nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem 7. prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias [1], neque sciunt quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine formari, et quascumque formas in alias quascumque mutari imaginantur. Sic etiam qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. prop. dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numerare-

[1] Credono che quelle che son prodotte e nascono siano sostanze, mentre sono modificazioni dell'unica sostanza. Onde attribuiscono a sostanze nascita e durata.

tur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur : quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere ; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis [1], quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare num talis substantia existat, idem hercle esset ac si diceret se veram habere ideam, et nihilominus dubitare num falsa sit [2] (ut satis attendenti fit manifestum) ; vel, si quis statuat substantiam creari, simul statuit ideam falsam factam esse veram [3] ; quo sane nihil absurdius concipi potest ; adeoque fatendum necessario est substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus non dari nisi unicam ejusdem naturae [4] ; quod hic ostendere operae pretium esse duxi. Ut autem hõc ordinė faciam, notandum est I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex

[1] La verità delle cose particolari è nei princìpi che le rendono intelligibili ; nè importa che tali cose non esistano di fatto. Ma la verità delle sostanze non è in altro, bensì in esse stesse.

[2] Lo Spinoza sosterrà nella II parte dell' *Etica* che la verità porta con sè la coscienza che quello sia il vero, e il contrario sia il falso.

[3] Perchè dice « sostanza » e ammette che possa esser creata : quando invece, posto il concetto rigoroso che lo Spinoza ha stabilito di « sostanza », sostanza è Dio stesso, necessariamente esistente : che non potè avere da null'altro l'esistenza, chè anzi è esso la causa di ogni esistenza.

[4] Una sola sostanza, e d'una sola natura.

quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit quam simplicem naturam trianguli ; at non certum aliquem triangulorum numerum[1]. III. Notandum[2] dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis, sequitur quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua et cur non plura nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura 20 homines existant (quos, majoris perspicuitatis causa, suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur 20 homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere, sed insuper necesse erit causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam 20 existant ; quandoquidem (per notam III) uniuscujusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (per notam II et III) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit. Adeoque (per notam IV) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari, et propterea absolute concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam

[1] La definizione non è per lo Spinoza la designazione d'un certo numero di esseri singoli ; ma è la determinazione di un concetto. (Egli dice : « natura » : come noi diciamo : « la natura dello stato è.... », e intendiamo : « il concetto di stato è.... »).

[2] Sottintendi : *est.*

externam habere. Jam quoniam ad naturam substantiae (per jam ostensa in hoc schol.) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (ut jam ex nota II et III ostendimus) non potest sequi plurium substantiarum existentia ; sequitur ergo ex ea necessario unicam tantum ejusdem naturae existere, ut proponebatur [1].

PROP. IX. — Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt[2].

DEM. patet ex defin. 4.

PROP. X. — Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

DEM. — Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens (per defin. 4.), adeoque (per defin. 3.) per se concipi debet ; q. e. d.

SCHOLIUM. — Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere ipsa duo entia sive duas diversas substantias

[1] Ci sono due specie di cause : esterne e, per così dire, interne. Ci son cose che non si spiegano che con cause esterne (ad es., che in una città, in un giorno, ci siano tanti uomini e non più, ciò non dipende dal concetto di uomo, ma da alcune speciali circostanze *esterne*, che determinano il fatto). Ma l'esistenza di una o più sostanze non può dipendere da cause esterne, bensì dalla natura stessa della sostanza, espressa dalla sua definizione, cioè dal concetto stesso di sostanza. Ora, dal concetto di sostanza come ciò che è in sè deriva l' impossibilità che ci siano sostanze non infinite ; ed è assurdo che ci siano *più infiniti*.

[2] Onde la sostanza, che ha il massimo di realtà, ha qualsiasi attributo pensabile, ha ogni attributo.

constituere ; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur ; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit ; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit uni substantiae plura attributa tribuere ; quin nihil in natura clarius quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat ; et consequenter nihil etiam clarius quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem jam quaerit ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

Prop. XI. — Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Dem. — Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per ax. 7.) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propos. 7.) est absurdum. Ergo Deus necessario existit ; q. e. d.

*Aliter.* — Cujuscumque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit ; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet, vel extra

ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat ; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur, quae scilicet existentiam involvit. (Vide prop. 7.) At ratio, cur circulus vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae ; ex eo enim sequi debet vel jam triangulum necessario existere, vel impossibile esse ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur id necessario existere, cujus nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quo minus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat [1], omnino concludendum est eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si ejusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At sustantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (per 2. prop.), adeoque neque ejus existentiam ponere, neque tollere posset. Cum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atqui hoc de Ente absolute infinito et summe perfecto affirmare absurdum est ; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit ; q. e. d.

*Aliter.* — Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito : atqui [2] hoc (ut per se notum)

[1] *Tollat* : renda impossibile.

[2] È lezione mia. Il BAENSCH, l'APPUHN e il GENTILE leggono *atqui hoc de Ente absoluto....* nella dimostrazione prece-

absurdum est. Ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus. (Vid. ax. 1. et prop. 7). Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6.) Deus, necessario existit ; q. e. d.

Scholium. — In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur ; non autem propterea quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat ; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum, infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fiunt ; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores [1] judicant, hoc est ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum, ut ab his praejudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere qua ratione hoc enuntiatum, q u o d c i t o f i t , c i t o p e r i t , verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint an secus [2]. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per prop. 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis [3]

dente ; mi pare che anche quest'altro *atque* vada corretto in *atqui*.

[1] Più difficile a nascere (*fieri*).

[2] Se siano tutte egualmente facili o no.

[3] Per lo Spinoza la perfezione non è un ideale a cui la realtà aspiri, ma è la realtà stessa. Perciò egli identifica perfezione e realtà. V. la 6ª definizione della parte II dell'*Etica*.

habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem sua oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit; adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo [1].

[1] Lo Spinoza così ha dato quattro dimostrazioni dell'esistenza di Dio: la prima, che Dio esiste necessariamente perchè non si può pensarlo senza pensarlo esistente; la seconda, che Dio esiste necessariamente perchè nessuna causa può impedirgli di esistere; la terza, che l'esistenza delle cose finite, che devono all'infinito il loro essere, prova l'esistenza dell'infinito; la quarta, che l'essere assolutamente infinito ha una potenza assolutamente infinita di esistere, e per ciò esiste. Delle quattro, solo la terza è *a posteriori*, ed è fornita solo per facilitare la comprensione ai lettori; ma l'argomento al quale lo Spinoza più tiene è quello che in forma negativa si presenta nella prima dimostrazione, e in forma positiva si presenta nella quarta. È il famoso «argomento ontologico». Lo Spinoza lo trovava in Cartesio in questa forma: «.... diligentius attendenti fit manifestum non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis; adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est, ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est, cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis». E l'idea di un essere perfetto è di quelle idee vere «mihi ingenitae», che sono garanzia assoluta dell'esistenza del loro oggetto. Sicchè, in fondo, l'esistenza di Dio è fondata su l'idea chiara e distinta, e quindi non fallace, che io ne ho (*Meditationes de prima philosophia*, V). — L'argomento ontologico era stato avanzato nel medio evo da Anselmo d'Aosta

Prop. XII. — Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi[1].

Dem. — Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum (per 8 prop.) unaquaeque pars debebit esse infinita, et (per prop. 6.[2]) causa sui, et (per prop. 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui

(1033-1109) con queste parole: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re. Quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet et in intellectu et in re» (*Proslogium*, cap. 2). Cartesio riprese l'argomento ontologico di Anselmo, ma fece appello sopra tutto alla «chiarezza» dell'idea di Dio che abbiamo in noi: chiarezza che è la stessa sua verità, e ci assicura perciò dell'esistenza dell'essere assolutamente perfetto.

[1] Se il concetto di «sostanza», rigorosamente inteso, esclude che si ammettano *più* sostanze; se la sostanza non può essere che una, il suo modificarsi in infinite guise non importa che essa si divida. Si moltiplicano i suoi modi, ma essa, in quanto sostanza, resta una e indivisa. Così la concezione spinoziana è un rigoroso monismo.

[2] Forse si deve leggere: *per prop.* 7. (La correzione è sostenuta da W. Meyer, dal Baensch, e dal Gentile).

poterunt, quod (per prop. 6.) est absurdum. Adde, quod partes (per prop. 2.) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (per defin. 4. et prop. 10.) absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt: ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, et esse desineret, quod (per prop. 7.) est absurdum [1].

Prop. XIII. — Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Dem. — Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae ejusdem naturae, quod (per prop. 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (ut supra) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (per prop. 11.) est etiam absurdum.

Corollarium. — Ex his sequitur nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem [2].

Scholium. — Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per

[1] La sostanza cesserebbe d'esser tale: quella sostanza che non può non esistere, giacchè alla sua essenza di sostanza appartiene di esistere.

[2] È il concetto stesso di sostanza, quale lo Spinoza l'ha fissato, che esclude la divisibilità. Non è lecito quindi ammettere una « sostanza corporea », una materia, come diremmo noi, infinitamente divisibile. La sostanza non resta divisa quando si modifica negli infiniti esseri singoli, perchè questi non sono che suoi modi, senz'alcuna indipendenza o autonomia, e sostanza è solo ciò di cui essi son modi. L'estensione (noi diremmo: la materialità) è uno degli attributi della sostanza: la quale, per questo suo attributo, è il fondamento di quanti singoli esseri materiali esistono; ma è da abbandonare, secondo lo Spinoza, il concetto di una « materia », massa corporea infinitamente divisibile negli infiniti corpi.

partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (per prop. 8.) manifestam contradictionem implicat [1].

PROP. XIV. — Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia [2].

DEM. — Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae

[1] Se la sostanza si dividesse, darebbe luogo a sostanze finite; ma si è visto che di sostanze non può essercene che una, infinita.

[2] Pervenuti, come siamo, a stabilire l'unicità ed unità della sostanza, potremmo ancora ammettere una sostanza, fondamento di tutti gli esseri singoli, e al di sopra di essa, uno spirito infinito, Dio. Così le singole esistenze sarebbero modificazioni dell'unica sostanza, ma con questa non si identificherebbe punto quell'essere sovranamente intelligente e provvido che è Dio. Saremmo, cioè, ancora teisti, non ostante la riduzione dei singoli esseri finiti a un comune loro fondamento, infinito. Ma lo Spinoza, dopo operata la riduzione delle singole esistenze ad un'unica sostanza, intraprende la riduzione del Dio del teismo a questa medesima sostanza, di cui tutti gli esseri sono modificazioni. Così non solo tutte le cose reali si incentrano nell'unica realtà di cui sono forme, ma al di sopra e al di fuori di questa realtà non si ammette nulla: chè Dio stesso è identificato con questa realtà, pensato non più come una mente che, sopra la natura, la indirizzi e la guidi, ma come l'energia che, intima alla stessa natura, causa tutte le sue forme passeggere. Non più una natura, e, al di fuori di essa, uno spirito che la dirige; ma questo spirito diventa ora la forza stessa della natura, la causalità universale, che dà luogo a tutte le singole esistenze. Questa concezione di un Dio non più esterno al mondo, ma identificato con l'energia intima al mondo, questa concezione di un Dio non più *trascendente* il mondo, ma *immanente* in esso, è ciò che, con più o meno rigore d'espressione, si dice il *panteismo* spinoziano. Tutto il mondo, tutta la natura, cioè, sarebbe Dio. Ma lo Spinoza avverte infinite volte che egli identifica Dio con la *causalità* che, immanente al mondo, dà luogo ad esso, ma non con l'effetto di questa causalità. Egli identifica Dio con la *natura naturans*, con la causalità autrice della natura, ma non punto con la *natura naturata*, che è l'effetto, il prodotto della causalità infinita.

exprimit, negari potest (per defin. 6.), isque necessario existat (per prop. 11.) ; si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (per prop. 5.) est absurdum ; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens ; atqui hoc (per primam partem hujus demonstr.) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia ; q. e. d.

COROLLARIUM I. — Hinc clarissime sequitur I. Deum esse unicum, hoc est (per defin. 6.) in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse, ut in scholio prop. 10. jam innuimus.

COROLLARIUM II. — Sequitur II. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel (per ax. 1.) affectiones attributorum Dei [1].

SCHOLIUM [2]. — Sunt, qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt. Sed quam longe hi a veri Dei cognitione aberrent, satis ex jam demonstratis constat. Sed hos mitto : nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant. Quod

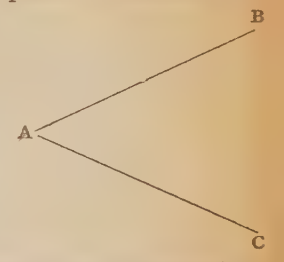
[1] *Res extensa* e *res cogitans*, sostanza estesa e sostanza pensante erano le due sostanze finite ammesse da Cartesio. C'era poi per lui la sostanza infinita, Dio, la sola, forse, che meritasse davvero il nome di sostanza. — Lo Spinoza, stabilita l'unicità della sostanza infinita, deve negare all'estensione e al pensiero il nome di «sostanze». E poichè, oltre alla sostanza non ci sono che i modi, estensione e pensiero o sono attributi infiniti, costitutivi dell'essenza stessa della sostanza, o sono suoi modi. Lo Spinoza dimostrerà che sono attributi infiniti della sostanza. Così le sostanze create ammesse da Cartesio diventano nel sistema spinoziano attributi della sostanza o Dio, infiniti ed eterni quanto la sostanza con cui si identificano pienamente.

[2] Questo Scolio, che nelle altre edizioni segue la prop. XV, si dà qui dopo la prop. XIV, conforme alle osservazioni del FREUDENTHAL, del BAENSCH, e dell'APPUHN.

etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quod nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi (vid. coroll. prop. 6. et schol. 2. prop. 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro prop. 14. ostendimus praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc conclusimus substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse [1]. Verum, ad pleniorem explicationem, adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse, negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum aut alterum afferam. Si substantia corporea, ajunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita, vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo majus alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et,

[1] Il pensiero dello Spinoza è il seguente. Che a Dio non si debbano attribuire «e mani e piedi», come fa l'immaginazione volgare, è evidente; ma non per ciò si deve negare al Dio-sostanza l'estensione come indegna di esso. Giacchè, a non attribuire l'estensione a Dio stesso, essa dovrebbe essere «creata» da lui; e con quale potenza Dio la creerebbe, se egli fosse del tutto privo di estensione?

si partibus mensuretur d i g i t o s aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae cujusdam quantitatis concipiatur duas lineas, ut A B, A C, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; certum est distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Cum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. S e c u n d u m argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, cum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores [1] invenio argumenta, quibus ostendere conantur substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere [2]. Verum enim vero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi




[1] Sono gli scolastici del suo tempo. Cartesio diceva: « philosophia vulgaris ».

[2] Riassumiamo. Per gli scolastici, l'estensione (la materia) non può essere un attributo di Dio stesso, e deve essere una sua creatura, perchè, per essere un attributo di Dio, l'estensione dovrebbe essere infinita, e infinita non può essere perchè sarebbe assurdo ammettere un'estensione infinita constante di parti finite, o di varie parti infinite, l'una maggiore dell'altra; ed anche, per dividersi, dovrebbe patire, ed è assurdo che Dio patisca. Ma lo Spinoza ha negato che la sostanza sia divisibile, sicchè vengono meno le assurdità inerenti non al concetto di una estensione infinita, ma al concetto, mai professato dallo Spinoza, di un'estensione infinita divisibile.

supponunt, quod jam (prop. 12. cum coroll. prop. 13.) absurdum esse ostendi. Deinde, si quis rem recte perpendere velit, videbit omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo jam non disputo), ex quibus concludere volunt substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur : sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt ; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis, et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (propos. 12. etc.) jam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in ipsos revera conjiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi (vid. prop. 8. 5. et 12.), eam ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut ejus partes realiter distinctae essent ; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis ? Et cur omnes ita aptari debent, ne detur

vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi [1]. Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem, ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam prout in intellectu est, attendimus, et eam quatenus substantia est concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter [2]. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus ejusque partes ab invicem sepa-

[1] Concludendo: non si può concepire la realtà staticamente come un aggregato di parti, l'una esterna all'altra, ma dinamicamente, come un'attività — lo Spinoza dice «causalità» — che è tutta in ogni suo momento. — Rappresentarsi la realtà come un aggregato di parti è proprio dell'immaginazione; ma l'intelletto, il pensiero filosofico, comprende che la realtà è l'attività stessa, la quale, essendo intima ai suoi prodotti, non lascia nulla fuori di sè, e urge tutta intera in ognuno di essi.

[2] Come modi, differiscono, perchè son modi tra sè diversi della medesima sostanza; ma, se si guarda alla sostanza, non differiscono, perchè, per quanto diversi, son modi della stessa sostanza.

rari ; at non, quatenus substantia est corporea ; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur ; at, quatenus substantia, nec generatur nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto : quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus confletur [1]. Et quamvis hoc non esset, nescio cur divina natura indigna esset, quandoquidem (per prop. 14.) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae [2] fiunt, et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis [3].

[1] L'acqua si genera e si corrompe, ma la sostanza, di cui l'acqua è un modo, non si genera nè si corrompe. La sostanza, dunque, non patisce. E d'altronde, da chi patirebbe, se nulla c' è *fuori* di essa ?

[2] Lo Spinoza parla spesso di « leggi dell' infinita natura di Dio », e le chiama perfino « i decreti di Dio ». Ma si badi che, nel linguaggio spinoziano, son metafore. Il Dio delle concezioni teistiche, rimanendo fuori del mondo a cui dà norma, può ben porre « leggi » e « decreti », che il mondo segue ed esegue. Ma il Dio-sostanza spinoziano, il Dio che è tutt'uno con la causalità naturale, poichè non resta fuori dell'universo a cui dà vita, non può dargli « leggi » o « decreti », nè può indirizzarlo a fini da esso fissati. E le « leggi » e i « decreti » sono la sua stessa attività, non delle mète a cui tale attività si indirizzi. Dio non causa il mondo con un atto diverso da quello con cui causa sè stesso ; bensì è legge e necessità per il mondo quella stessa necessità intima per cui esso è quello che è, e non può non esistere, nè può essere che quale è.

[3] Ecco dunque contrapposti il falso infinito dell' immaginazione, è il vero infinito del pensiero filosofico : il primo, serie interminata e interminabile di finiti ; il secondo, reale e attuale in ciascun finito, come ciò che lo fonda e lo fa essere e vi trova realtà esso stesso.

PROP. XV. — Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

DEM. — Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (per 14. prop.), hoc est (per defin. 3.) res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem (per defin. 5.) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse, et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur (per ax. 1.). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest; q. e. d.

PROP. XVI. — Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

DEM. — Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent; q. e. d.

COROLLARIUM I. — Hinc sequitur Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

COROLLARIUM II. — Sequitur II. Deum causam esse per se, non vero per accidens [1].

[1] Sono distinzioni scolastiche. Dio, causando il mondo non causa nulla di difforme dalla sua natura, e neppure causa

Corollarium III. — Sequitur III. Deum esse absolute causam primam [1].

Prop. XVII. — Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit [2].

Dem. — Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus, infinita absolute sequi modo prop. 16. ostendimus; et prop. 15. demonstravimus nihil sine Deo esse nec concipi posse, sed omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit; q. e. d.

Corollarium I. — Hinc sequitur I. nullam dari causam, quae Deum, extrinsece vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum.

Corollarium II. — Sequitur II. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1., prop. 14.), et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera; q. e. d.

Scholium. — Alii putant Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae

qualcosa di non inerente strettamente alla sua natura. Al contrario, la sua natura è proprio quella di causare il mondo, e non causa sè stesso che causando il mondo.

[1] Di una cosa singola è *causa prossima* un'altra cosa singola (di un figlio, suo padre). Ma la *causa prima* è quella causalità immanente che opera in ogni processo singolo di causazione.

[2] Il che non significa punto che Dio agisca ad arbitrio. Ciò può dirsi del Dio delle concezioni teistiche, ma il Dio-sostanza non agisce che per profonda necessità della sua natura. Questa necessità, però, è tutta interiore; e lo Spinoza chiama libertà questa necessità interiore, in contrapposizione alla coazione, che è costrizione dall'esterno.

in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur ejus tres angulos aequales esse duobus rectis ; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum [1]. Porro infra absque ope hujus propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse qui putant se posse demonstrare ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere ; nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare ; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. prop. 16.), a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi : eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem judicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imper-

[1] Dio dunque non è arbitrio, ma necessità.

fectum redderet Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit ; quo absurdius, aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video quid fingi possit [1]. Porro, ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam : si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent ; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans [2]. Quod sic demon-

[1] Lo Spinoza che ha concepito l'operare divino come rigorosa necessità della sua natura difende ora tale concetto contro l'obiezione scolastica che Dio non sarebbe onnipotente se facesse e avesse fatto *tutto* ciò che gli tocca fare. Ma Dio conosce *tutto* quello che può conoscere; ora, perchè mai il fare tutto ciò che può fare infirmerebbe la sua onnipotenza, mentre il conoscere tutto ciò che può conoscere non la infirma? D'altra parte, credere che Dio non possa creare tutto ciò a cui pure s'estende la sua potenza, significa negare, non salvare la sua onnipotenza.

[2] Lo Spinoza continua a scalzare la concezione teistica di Dio. L'immaginazione popolare, ed anche molti teologi attribuiscono a Dio intelletto e volontà; se lo rappresentano cioè come un essere eterno e onnipotente, ma dotato, come gli uomini, di intelletto e volontà, sebbene l'uno e l'altra siano in lui perfettissimi, a differenza degli uomini. Ma il Dio-sostanza spinoziano non è uno spirito purissimo che, fuori del mondo, provveda ad esso con la sua intelligenza e i decreti del suo volere; è, invece, la causalità stessa che, dall'intimo dell'universo, lo foggia via via, con necessità rigorosa. Questa causalità non ha nè intelligenza nè volontà, bensì produce quanta intelligenza e volontà sono negli esseri ragionevoli. Intelligenza e volontà sono dunque modi, prodotti, effetti della causalità universale, ma non suoi attributi. Suoi attributi sono, come s'è visto, l'estensione e il pensiero ; e per l'attributo del pensiero, Dio causa il pensiero creato degli esseri ragionevoli: pensiero che, secondo la comune distinzione, che lo Spinoza non tarderà a criticare, è intelligenza e volontà.

strabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet), vel simul naturā esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (per coroll. 1. prop. 16.) ; sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective [1]. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae ; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis ; est enim haec aeterna veritas ; et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, in existendo autem differre debent ; et propterea si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit ; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet, tam ratione essentiae quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa : ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu

[1] Chi volesse attribuire intelligenza a Dio, dovrebbe notare che, mentre l'intelligenza umana vien dopo le cose, sicchè le comprende quali già sono, e tali le comprende quali sono, l'intelligenza divina non trova cose che esistano prima di essa, ma è essa che stabilisce e determina le cose, sicchè non Dio pensa le cose quali sono, ma le cose sono quali Dio le pensa. (Traduci l'ultima frase così : « ma, al contrario, la verità e la *realtà delle cose* è tale, perchè tale essa esiste *quale oggetto* dell'intelligenza di Dio »)

tam ratione essentiae quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

PROP. XVIII. — Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens[1].

DEM. — Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent (per prop. 15.), adeoque (per coroll. 1. prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa ; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per prop. 14)., hoc est (per defin. 3.) res, quae extra Deum in se sit ; quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens ; q. e. d.

PROP. XIX. — Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna[2].

DEM. — Deus enim (per defin. 6.) est substantia, quae (per prop. 11.) necessario existit, hoc est (per prop. 7.) ad cujus naturam pertinet existere, sive

[1] Altra distinzione famigliare agli scolastici. — Traduci *transiens*, non « transeunte » (passeggero), ma « transitivo ». — Causa immanente è quella che perdura essa medesima nel suo effetto ; causa transitiva è quella che, dopo aver dato luogo ad un effetto, ne resta fuori. Il Dio delle concezioni teistiche è « causa transitiva », in quanto si distingue nettamente dal mondo, che pure è l'effetto della sua causazione ; il Dio-sostanza spinoziano, invece, è « causa immanente », perchè, non causando altro che i suoi propri modi, vive poi in questi modi, che sono gli effetti del suo operare.

[2] Gli attributi, come quelli che costituiscono l'essenza stessa della sostanza, sono eterni com'essa. — Ma l'eternità — lo si è già avvertito — non è da concepire come un tempo senza principio nè termine, come una durata indefinita. L'eternità non è la negazione del tempo ; che anzi il tempo è negazione dell'infinità o eternità. È l'infinito, l'illimitato, che è positivo : ogni limitazione di esso è una negazione del positivo, che è l'infinito reale.

(quod idem est) ex cujus definitione sequitur ipsum existere, adeoque (per defin. 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (per defin. 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet : id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut jam ex prop. 7. demonstravi) pertinet aeternitas ; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna ; q. e. d.

Scholium. — Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (prop. 11.) Dei existentiam demonstravi ; ex ea, inquam, demonstratione constat Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde (prop. 19. part. I *Principiorum Cartesii* [1] alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

Prop. XX. — Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt [2].

[1] Lo Spinoza nel 1663 pubblicò uno scritto, il cui titolo, per intero, suona : « Renati Dês Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Eiusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur », Amstelodami apud Ioh. Riewerts 1663. In questo libro — il solo che lo Spinoza stampasse, durante la sua vita, col suo nome — il filosofo ritessè in forma geometrica le prime due parti, e un frammento della terza parte dei « Principia philosophiae » cartesiani.

[2] I modi hanno l'esistenza da Dio, ma Dio l'ha da sè stesso. Ond' è che un modo, un essere singolo, esiste, se Dio lo fa esistere, non esiste, se Dio non lo fa esistere ; ma Dio esiste necessariamente e per sè stesso. Cioè, un essere singolo può esser pensato esistente e anche inesistente, ma Dio, che esiste necessariamente, non può esser pensato senza esser pensato esistente. O in altre parole : la natura, l'essenza delle cose singole non implica necessariamente che esse esistano ; ma la natura, l'essenza di Dio, implicando necessariamente la sua esistenza, è tutt'uno con questa.

Dem. — Deus (per anteced. prop.) ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (per defin. 8.), unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per defin. 4.) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt; q. e. d.

Corollarium I. — Hinc sequitur I. Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

Corollarium II. — Sequitur II. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia [1]. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum.

Prop. XXI. — Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt [2].

[1] Nota che la verità è dallo Spinoza interpretata come immutabilità. Di qui la conseguenza che tutto ciò che muta — le cose singole — resta fuori della verità. Ciò che cangia, il mutamento, il divenire resta fuori della verità nel senso che quando il pensiero, purificato da qualsiasi idea immaginaria o falsa o dubbia, affisa le cose, scorge in esse quel fondamento che non cangia, ciò che appunto si dice la loro natura od essenza; la quale in tanto è quel che c'è di vero in esse, in quanto proprio è tutto quello che c'è in esse di immutabile e di fisso. In una simile filosofia cercare la « verità » delle cose sarà cercare quel che esse hanno di eterno, quella loro natura che, sottraendosi ad ogni cangiamento, è una « eterna » verità e fa parte dell'eterna verità. Filosofare, quindi, sarà cercare in fondo a ciascuna cosa la sua essenza eterna: sarà badare non agli elementi mutevoli e passeggeri, ma all'ideale « natura » della cosa, contemplando la cosa non qual'è in un singolo momento della sua esistenza, ma qual'è in idea, nella sua *eterna* essenza: « sub specie aeternitatis ».

[2] Dio è l'infinito — l'infinito vero (v. p. 55, n. 3) —, e, per esser tale, non può avere una essenza limitata ad alcuni

Dem. — Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit, et determinatam habeat existentiam sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (per prop. II.) sua natura infinita. Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit; eatenus enim finita supponitur esse: ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit; quae tamen (per prop. II.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex ejus natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei (Concipitur enim ideam Dei constituens, et non constituens). Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei

determinati attributi, ma deve avere quanti attributi si riesca a pensare. Ciascuno d'essi, poi, non può che essere a sua volta infinito: chè la finitezza d'uno qualsiasi degli attributi di Dio introdurrebbe finitezza nella essenza dell' infinito. Gli attributi di Dio, dunque, e sono infiniti di numero, e ciascuno è infinito di valore e di efficacia. — Gli attributi divini noti alla mente umana sono, come vedemmo, l'estensione e il pensiero: l'estensione infinita e il pensiero infinito. Ora, se Dio, la causalità universale, l'eterna causa, è pensiero infinito, l'eterno effetto, il mondo, è intelligenza infinita. Cioè, se a ogni causa corrisponde un effetto, e qual' è la causa, tal è l'effetto, alla causa che è pensiero infinito, che è potenza di pensiero infinito, corrisponde un'attualità, una realtà di pensiero altrettanto infinita, una « intelligenza » infinita. E parimente, se la causa, Dio, è potenza di estensione infinita, l'effetto, il mondo, è compagine infinita, in moto o in quiete, e in diverso grado di movimento o di stasi. Questi effetti infiniti di cause infinite sono « modi », perchè sono effetti, conseguenze della natura divina, ma sono effetti infiniti quanto le cause da cui derivano: sono, come lo Spinoza li chiama altrove, i *modi infiniti* di Dio, in contrapposizione agli esseri singoli che, stretti tra la nascita e la morte, sono anch'essi « modi » dell'eterna sostanza — e se no, di che sarebbero modi? —, ma son *modi finiti*.

in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum. Quod erat primum.

Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (per prop. 11. et coroll. 2. prop. 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit. Atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessario ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est. Quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacumque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

Prop. XXII. — Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere[1].

[1] Da un attributo infinito di Dio — per esempio, dall'infinita capacità di pensare — deriva un modo infinito — per esempio, l'infinita realtà del pensiero che fu, è e sarà pensato, dall'inizio alla consumazione dei secoli. E così dall'infinita potenza di estensione deriva l'infinita realtà corporea od estesa, la mole del mondo. Infinita realtà spirituale ed infinita realtà

Dem. — Hujus propositionis demonstratio procedit eodem modo ac demonstratio praecedentis.

Prop. XXIII. — Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit[1].

Dem. — Modus enim in alio est, per quod concipi debet (per defin. 5.), hoc est (per prop. 15.) in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere, et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae, sive (quod per defin. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per defin. 6. et prop. 19.), quatenus absolute consideratur[2]. Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (de quo prop. 21.),

fisica sono dunque due « modi infiniti », derivanti direttamente dai due attributi noti di Dio. — Da questi due « modi infiniti » consegue poi l'universo, considerato nella sua totalità, come realtà tutta fisica e tutta spirituale al tempo stesso. Così l'universo è un « modo infinito », che deriva logicamente non dagli attributi di estensione e pensiero infiniti direttamente, ma dai due modi infiniti (l'infinita realtà fisica e l'infinita realtà spirituale) che son quelli che derivano direttamente dagli attributi divini.

[1] La prop. XXIII riassume le due precedenti, stabilendo che son modi infiniti quelli che o conseguono direttamente da un attributo di Dio, o conseguono da una modificazione infinita di tale attributo. In somma, i modi infiniti derivano o direttamente dagli attributi, o da altri modi infiniti: cioè, in questo caso, dagli stessi attributi, ma modificati di una modificazione infinita. — Che se procedessero da una modificazione finita, non potrebbero essere che modi finiti essi stessi.

[2] In quanto è considerato per sè stesso (*absolute*), prescindendo da qualsiasi sua modificazione o affezione.

vel mediante aliqua modificatione, quae ex ejus absoluta natura sequitur, hoc est (per prop. praeced.), quae et necessario et infinita existit; q. e. d.

PROP. XXIV. — Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam[1].

DEM. — Patet ex definitione 1. Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui, et ex sola suae naturae necessitate existit.

COROLLARIUM. — Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant sive non existant, quotiescumque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa; sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere (per coroll. 1. prop. 14).

PROP. XXV. — Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae[2].

[1] Lo Spinoza si volge ora a considerare i « modi finiti », le cose singole. Qualsiasi modo, poichè è effetto, conseguenza, *dipende* dalla sostanza, e le deve la sua esistenza: a differenza della sostanza che, non essendo effetto che di sè stessa, deve a sè sola la sua esistenza, onde la sua esistenza coincide con la sua essenza ed è implicita in essa. — Donde la conseguenza che, mentre l'esistenza è implicita nel concetto stesso di Dio, essa non è punto compresa nel concetto dei modi: i quali si può benissimo ammettere il caso che non esistano. Sicchè, se esistono, ciò non dipende dal concetto stesso di essi, ma dal fatto che la causalità universale, Dio, li determina ad esistere. Così l'esistenza, la vita delle cose dipende da Dio, è effetto di lui; Dio, e non le cose stesse, è causa del loro perseverare nell'esistenza.

2. Da Dio non dipende solo che un modo esista, viva, ma, anche che ci sia l'essenza di un tal modo. — (Un esempio: da

Dem. — Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa ; adeoque (per ax. 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi : atqui hoc (per prop. 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa ; q. e. d.

Scholium. — Haec propositio clarius sequitur ex propositione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi ; et, ut verbo dicam, eo sensu [1], quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit.

Corollarium. — Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur [2]. Demonstratio patet ex propositione 15. et definitione 5.

Prop. XXVI. — Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario fuit determinata ; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare [3].

Dio dipende non solo che il tal uomo nasca e viva cinquant'anni, ma anche che ci sia una natura umana).

[1] Non son due gli atti coi quali Dio causa sè stesso e le cose. Egli non è che causalità, e pone sè stesso come causalità solo in quanto causa le cose. È « causa sui » solo in quanto è « omnium rerum causa ». In parole più semplici : Dio è la causa universale solo perchè causa effettivamente tutte le cose.

[2] Le cose singole sono modificazioni, espressioni della sostanza, ma modificazioni finite.

[3] Dio, come è la causa che fa *cominciare* ad esistere e fa *continuare* ad esistere, così è la causa che determina ad *agire* i singoli esseri : i quali non hanno da sè nè la nascita, nè la conservazione, nè l'attività : tutte opere di Dio in loro. E poichè vivono della vita di Dio in loro, ed operano per l'attività di Dio in loro, a questa impulsione divina non possono sottrarsi da sè, come non da sè vi si determinarono. Effetti della causalità universale, non possono fronteggiare e deviare questa causalità, così come non possono provocarla e suscitarla.

Dem. — Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum), adeoque tam ejus essentiae quam existentiae Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (per prop. 25. et 16.); quod erat primum. Ex quo etiam quod secundo proponitur clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars hujus falsa esset; quod est absurdum, ut ostendimus.

Prop. XXVII. — Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Dem. — Haec propositio patet ex axiomate tertio.

Prop. XXVIII. — Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum[1].

[1] Da un attributo infinito non segue che un modo altrettanto infinito quando si consideri l'attributo o immodificato, o modificato di modificazione infinita. E allora, come spiegare le cose finite? Esse non possono seguire che dai medesimi attributi infiniti, perchè nulla segue da altra fonte; ma non possono seguire dagli attributi infiniti nè presi senz'alcuna modificazione — chè sarebbero modi infiniti — nè considerati

DEM. — Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (per prop. 26.

affetti da alcuna modificazione infinita — chè sarebbero, del pari, infiniti. Le cose finite, dunque, sono spiegabili solo come modificazioni *finite* degli attributi infiniti.

Qui occorre qualche osservazione. Anzi tutto, notiamo chè lo Spinoza qui parte da un dato empirico, da un fatto — l'esistenza delle cose finite — e cerca, come può, di spiegarlo, cioè di inquadrarlo nella sua filosofia. In secondo luogo, notiamo che, mentre le cose finite presuppongono necessariamente gli attributi affetti di modificazione finita, altrimenti la loro propria finitezza risulta inspiegabile, non si sa poi donde possa esser venuta agli attributi infiniti tale modificazione finita. Chè gli attributi infiniti, per sè presi, non possono che perseverare nella loro infinità, visto che l'infinità spinoziana non è inerte assenza di limite, ma è fecondità, energia universale, che, attuandosi, si riafferma; e, d'altra parte, nulla di estraneo agli attributi, o alla sostanza di cui essi esprimono l'essenza, può affettarli di finitezza, perchè non c'è di reale che la sostanza e i *suoi* modi, sicchè nulla c'è *fuori* della sostanza, che possa trarla a finitezza. Il principio della finitezza, dunque, non si sa donde provenga: non dagli attributi, che sono infiniti; non da qualcosa di antagonistico alla sostanza o Dio, chè al mondo, secondo il monismo spinoziano, non c'è che Dio e le sue espressioni. E l'ammettere, che gli attributi infiniti siano suscettibili di modificazioni finite, risulta l'espediente logico, col quale lo Spinoza rende compatibile la sua concezione di un Dio sostanza esso stesso delle cose, col dato di fatto, che esistono cose finite.

Si badi che lo Spinoza non nega questo dato empirico, che esistono cose finite; e quegli studiosi che han voluto attribuirgli una tale negazione, han dovuto sforzare il senso delle sue parole. Lo Spinoza non rigetta come una mendace testimonianza di una pretesa esperienza la credenza in un mondo di cose finite. D'altra parte, egli ha rinunziato a una concezione teistica che, posta un'assoluta eterogeneità tra Dio e le creature, assegni a Dio l'infinità, e alle creature, come loro caratteristica, la finitezza. Lo Spinoza non ammette un Dio infinito *di là* dal mondo delle cose finite: Dio è la *sostanza* infinita delle cose finite. Ora, pensato il rapporto logico tra Dio e le cose come rapporto della sostanza coi *suoi* modi, è inevitabile ammettere che la sostanza infinita si modifichi con modificazioni finite, visto che noi stessi siamo finiti, e tutto ciò che ci circonda è finito, e siamo pure modi dell'unica sostanza infinita.

et coroll. prop. 24.). At id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit ; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (per prop. 21.). Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur ; praeter enim substantiam et modos nil datur (per ax. 1. et defin. 3. et 5.) ; et modi (per coroll. prop. 25.) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (per prop. 22). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum ; q. e. d.

Scholium [1]. — Cum quaedam a Dei immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus

[1] Lo Spinoza (che studiò molto e insegnò anche ad alcuni discepoli la filosofia scolastica dei suoi tempi) riprende qui una distinzione scolastica, e dichiara in qual senso egli possa accettarla. La scolastica distingueva *causa prossima* e *causa remota* : « Causa prossima » è la causa immediata di qualcosa ; « causa remota » è quella cha solo mediante le sue conseguenze produce un effetto. Può lo Spinoza adattare questi concetti al suo Dio che è sostanza delle cose, *immanente* in tutti gli esseri del mondo ? Dio potrebbe dirsi « causa prossima » dei modi infiniti, e « causa remota » dei modi finiti, ma bisogna avvertire che, non ostante la frase, Dio è pochissimo remoto dalle singole esistenze, che anzi è dentro ad esse, ed esse sono in lui, e in lui, secondo il detto di S. Paolo, sempre citato dallo Spinoza, si muovono e vivono.

natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt; hinc sequitur I. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei affectus [1] sine sua causa nec esse nec concipi possunt (per prop. 15. et coroll. prop. 24.). Sequitur II. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint.

PROP. XXIX. — In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum [2].

[1] Le affezioni di Dio: i suoi « modi ».

[2] Si sarà osservato che lo Spinoza dice sempre che i modi « seguono » dagli attributi, ecc. Qual è il valore preciso che ha nella filosofia spinoziana questa parola, anzi questo concetto: « seguire » ?

Lo Spinoza dice altra volta: « discendere, derivare, affluire ». E c'è stato chi ha creduto che anche lo Spinoza — come i neoplatonici specialmente arabi ed ebrei da lui meditati in gioventù — concepisse il mondo e le sue creature come un'*emanazione* da Dio. Ma altri — il FISCHER, per esempio — ha giustissimamente avvertito che il « seguire, discendere, derivare » di cui parla sempre lo Spinoza è il « seguire » puramente logico usato dai matematici. Dalla natura del triangolo « segue » che i suoi angoli siano eguali a due retti: ciò significa solo che dal concetto di triangolo si deduce logicamente, *e non si può non dedurre*, la conseguenza dell'eguaglianza dei suoi angoli retti. Parimente, il rapporto tra la sostanza (cioè gli attributi, che ne esprimono l'essenza) e i modi è un rapporto puramente logico. Errerebbe grossolanamente chi

Dem. — Quicquid est, in Deo est (per prop. 15.) : Deus autem non potest dici res contingens ; nam (per prop. 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (per prop. 16.), idque vel quatenus divina natura absolute (per prop. 21.),

interpretasse come un rapporto di causazione svolgentesi nel tempo, come un produrre fisico, il rapporto pel quale la sostanza, coi suoi attributi, è pensata come la *causa* dei modi: è, invece, un rapporto puramente logico. Non comprenderebbe nulla della filosofia spinoziana (e forse di nessuna filosofia) chi si rappresentasse la sostanza come un ente preesistente ai modi e producenteli. La sostanza causa o produce i modi nel solo senso che il concetto di sostanza, rettamente inteso, è impensabile senza i modi, giacchè di che sarebbe sostanza se non immanesse nei suoi propri modi? Il concetto di sostanza, rigorosamente inteso, esige questa implicanza della sostanza nei modi + perchè sia sostanza di qualcosa + e dei modi nella sostanza + perchè i modi abbiano un fondamento. In questo solo senso la sostanza *produce* i modi. Essendo impensabile come un inerte presupposto dei modi, va pensata come la loro causa, immanente in essi medesimi.

Ora, se i modi sono legati alla sostanza (o a quelle sue modificazioni da cui prossimamente derivano) da un rapporto puramente logico, come ne conseguono, così *non possono non conseguirne*. Posta la loro causa, son posti essi medesimi, suoi effetti. Pensati i loro antecedenti, che sono le loro cause, essi vi sono impliciti ; e il pensiero non ha che da renderli espliciti, deducendoli. Il legame che li stringe alle cause è più che un legame : è una implicanza. Date le cause, gli effetti, essendovi già contenuti, se ne sviluppano *necessariamente*. Nell' ieri c'è tutto l'oggi, che inevitabilmente se ne svolgerà. Possiamo noi, per deficienza di penetrazione intellettuale, non saper scorgere nell' ieri quest'oggi, di cui esso è pregno ; ma ciò non infirma il principio che nell'antecedente, che è causa, è già tutto dato il susseguente, l'effetto. Sicchè, quando noi consideriamo « possibili », ma non certi, gli avvenimenti avvenire, ciò dipende dalla nostra incapacità di leggere gli occhi nel presente così a fondo da leggervi chiaramente prenunziato il futuro ; ma il presente ha già in sè l'avvenire, che gli è legato da quel rapporto di implicanza che non enuncia una « possibile » connessione, ma assicura una connessione « necessaria », immancabile ; come, dato il concetto di triangolo, alla misura, i suoi angoli risultano eguali a due retti.

vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (per prop. 27.). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (per coroll. prop. 24.), sed etiam (per prop. 26.) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (per eand. prop.) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (per prop. 27.) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens; q. e. d.

Scholium. — Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per n a t u r a m n a t u r a n t e m et quid per n a t u r a m n a t u r a t a m intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per n a t u r a m n a t u r a n t e m nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.), Deus quatenus ut causa libera consideratur. Per n a t u r a t a m autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt [1].

[1] I termini « natura naturante » e « natura naturata », divenuti famosi come spinoziani, rasalgono invece alla Scolastica.

Lo Spinoza — lo si è già avvertito più volte — ha colmato l'abisso tra Dio e il mondo: Dio per lui non è che la causa del mondo, immanente nel mondo stesso; e il mondo è la manifestazione, la realizzazione di Dio. Sicchè, concepito Dio come un'attività causale, produttiva, « *naturante* », che immane nei suoi prodotti, i quali a loro volta immangono in essa,

PROP. XXX. — Intellectus, actu finitus aut actu infinitus, Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud[1].

Dio è al tempo stesso causa e effetto: causa di sè stesso e effetto di sè stesso. Dio, insomma, può esser considerato come infinita produttività e come infinito prodotto, come — aveva detto il Bruno — « eterno generante » e come « eterna genitura ». Esso è causazione, produzione, « natura »: considerato come causalità, come produttività, è « natura naturante »; considerato come effetto, come prodotto, è « natura naturata ». Ma è sempre al tempo stesso natura naturante e naturata, causa e effetto di sè stesso. — Come « natura naturante », la sostanza si identifica coi suoi attributi, poteri producenti e causanti; come « natura naturata », essa medesima, la sostanza, si identifica coi suoi modi, prodotti ed effetti. Cioè a dire, come « natura naturante », la sostanza è potenza di estensione infinita e potenza di pensiero infinita; come « natura naturata », è realtà fisica infinita e coscienza infinita. Il che significa che, se la potenza di estensione infinita è attributo di Dio, e s' identifica con la stessa sostanza infinita, la mole del mondo, invece, per quanto anch'essa infinita, ben lungi dall' identificarsi con l' attributo divino della potenza d'estensione infinita, è soltanto il suo modo, o prodotto. E parimente, se la potenza di pensare infinita è attributo di Dio, e s' identifica con la stessa sostanza infinita, la spiritualità in atto, la vita spirituale degli esseri che vissero, vivono e vivranno, ben lungi dall' identificarsi con l'attributo divino dell' infinita potenza di pensare è soltanto suo modo, o prodotto. L' intelligenza infinita, dunque, la realtà spirituale, la coscienza, insomma, è modo, è « natura naturata », è prodotto, non producente, è causata, non causa, è determinata, non determinante, risultato dell'azione della causalità infinita, non agente essa stessa. — Nessuna maraviglia, quindi, che lo Spinoza concepisca necessitato e non libero lo spirito, che anche per lui come pel teismo, è modo, effetto, creatura.

[1] Lo spirito è modo, prodotto, effetto. Ma si può distinguere, per lo Spinoza, tra lo spirito universale e lo spirito dei singoli individui: infinito il primo, finiti i secondi: modo infinito il primo, modi finiti i secondi. — Ma, finito o infinito che sia, lo spirito, qualsiasi spirito è pur modo della sostanza di Dio: e non può avere altro oggetto che Dio stesso, di cui è modo: Dio come sostanza, o le sue manifestazioni, infinite o finite.

Dem. — Idea vera debet convenire cum suo ideato [1] (per ax. 6.), hoc est (ut per se notum), id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari: atqui in natura (per coroll. 1. prop. 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus; nec ullae aliae affectiones (per prop. 15.) quam quae in Deo sunt, et quae (per eandem prop.) sine Deo nec esse nec concipi possunt; ergo intellectus, actu finitus aut actu infinitus, Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud; q. e. d.

Prop. XXXI. — Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc.[2] ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Dem. — Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt [3], adeoque (per defin. 5.) per absolutam cogitationem concipi debet; nempe (per prop. 15. et defin. 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit; ac propterea (per schol. prop. 29.) ad naturam naturatam, non vero naturantem, referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi; q. e. d.

[1] L'ideato è l'oggetto dell'idea.

[2] La « cogitatio » di cui parla lo Spinoza ha un significato più largo del nostro « pensiero »: equivale forse a « spirito ». E comprende così l'intelligenza, come il sentimento e la volontà: così le forme teoretiche, come le forme pratiche della vita spirituale. D'altra parte, lo Spinoza dimostrerà tra poco l'identità tra intelligenza e volere: e questa identificazione è uno dei motivi di verità più fecondi elaborati dallo spinozismo.

[3] Qui il momento teoretico dello spirito (« intellectus ») è — per concessione all'opinione comune — ancora tenuto distinto dal momento emotivo e pratico (« cupiditas, amor »).

Scholium [1]. — Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est quia concedo ullum dari intellectum potentia ; sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

Prop. XXXII. — Voluntas [2] non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Dem. — Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus ; adeoque (per prop. 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si vo-

[1] Nella Prop. XXXI lo Spinoza ha detto : « Intellectus actu », l' intelletto in atto. Questa espressione, presso gli Aristotelici e gli Scolastici, si contrapponeva all'altra : l' intelletto in potenza, l' intelletto potenziale, « il possibile intelletto » di Dante. Ma lo Spinoza non intende punto contrapporre l' intelletto in atto a un preteso intelletto potenziale, che per lui è inesistente : intende solo significare energicamente che, quando parla di « intelletto », egli non allude menomamente a una facoltà, a una capacità, a qualche cosa di astratto, che per lui è irreale, ma allude all'atto concreto del pensare, che costituisce e fonda la nostra propria e vissuta realtà spirituale, della quale nulla ci è più noto, giacchè non possiamo intendere cosa alcuna senza che più chiaro ci divenga il senso del nostro pensare, che ha inteso tale cosa.

[2] La volontà è intesa qui ancora come un modo della « cogitatio », diverso da quell'altro modo che è l' intelletto. Questa differenza sarà criticata di qui a poco e negata ; ma lo Spinoza manterrà la posizione, che lo spirito sia un modo, natura naturata, non naturante, effetto, non causa. E se è effetto, non può non apparire allo Spinoza necessitato, determinato. Che se si vuol assumere lo spirito come causa di talune azioni, potrà magari esser considerato come loro causa, ma solo come qualcosa che, necessitato da una parte, dall'altra a sua volta necessita, non come una sorgente originale e libera di azioni.

luntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit (per prop. 23.). Quocumque igitur modo, sive finita sive infinita, concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur ; adeoque (per defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta ; q. e. d.

COROLLARIUM I. — Hinc sequitur I. Deum non operari ex libertate voluntatis [1].

COROLLARIUM II [2]. — Sequitur II. voluntatem et

[1] Se la volontà, come l'intelletto, è natura naturata, non può essere attribuita a Dio, che è natura naturante. A Dio può essere attribuita l'infinita potenza di pensare, dalla quale appunto seguono l'intelletto e la volontà, ma non questo intelletto e questa volontà, che sono suoi modi, e da lui derivano, ma non s'identificano con lui. (Per ciò lo Spinoza combatte ogni concezione teistica incline a immaginare Dio come un uomo, dotato di intelletto e di volontà, e operante secondo scelte eseguite con l'intelletto. Dio non ha nè intelletto nè volontà, e non è un uomo in grande, ma è pura causalità, pura « natura ».

[2] Lo Spinoza, proseguendo la sua polemica contro la comune concezione teistica, rileva che, mentre nessuno oserebbe identificare con Dio la realtà fisica attribuendo a Dio gli stati propri di essa, cioè il moto e la quiete, si ritiene di poter identificare con Dio la realtà spirituale, attribuendogli le forme proprie di questa, cioè l'intelligenza e la volontà. Ora, se intelletto e volontà sono, nell'ordine della realtà spirituale, modi, prodotti, così come modi, prodotti, derivazioni sono nell'ordine della realtà fisica il moto e la quiete, il rigore logico vuole che si neghi a Dio intelletto e volontà, così come gli si nega moto e quiete. — Dio dunque non agisce secondo il suo volere, perchè non ha volere. Agisce invece secondo l'intima necessità della sua natura ; e solo per ciò agisce davvero liberamente : chè, se agisse secondo volontà, non potrebbe volere senza esser *determinato* a tale o tale azione. La volontà è sempre necessitata : sicchè Dio sarebbe anch'egli necessitato, se agisse secondo un volere ; ed è libero proprio perchè non ha scelte da fare, ma agisce per intima necessità, anzi la sua azione, la sua efficienza, è il suo stesso essere di causalità universale, infinita.

intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute ut omnia naturalia, quae (per prop. 29.) a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia ; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies, et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari.

PROP. XXXIII. — Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt[1].

[1] Perchè noi crediamo libere le nostre azioni? Perchè ci pare di farle in seguito a una nostra scelta ; la quale scelta suol dirsi volontà. — Ora Dio non ha volontà ; Dio non sceglie: Dio *è* ; e qual è il suo essere, tale è il suo agire. Il quale, anzi, solo metaforicamente può dirsi un agire, chè invece è solo un apparire di ciò che era implicito. Se è così, Dio non opera in una fra le molte maniere possibili, ma opera nella *sola* maniera possibile, data la sua natura. Opera, cioè, secondo una rigorosa necessità ; la quale però non è una coazione che Dio subisca, ma s' identifica con la natura stessa di Dio, posta la quale, non ne consegue che una sola maniera di agire. — Ma lo Spinoza ha affermato nettamente che nulla avviene nel mondo che non sia una conseguenza della causalità divina ; è dunque chiaro che, se Dio opera non secondo arbitrio o scelta tra vari possibili, ma secondo intima necessità, il corso del mondo tutto quanto non può esser considerato che come rigorosamente necessario, poi che è la traduzione in atto, anzi l'esplicazione, della natura divina. Ogni cosa avviene nella sola maniera in cui potesse avvenire : tanto vero che così è avvenuta. E la

Dem. — Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (per prop. 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum (per prop. 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset : ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est ; ac proinde (per prop. 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo vel plures possent dari Dii ; quod (per coroll. 1. prop. 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine etc. ; q. e. d.

Scholium I. — Quoniam his [1] luce meridiana clarius ostendi nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare jam paucis volo quid nobis per c o n t i n g e n s erit intelligendum ; sed prius, quid per n e c e s s a r i u m et i m p o s s i b i l e. Res aliqua n e c e s s a r i a d i c i t u r vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua i m p o s s i b i l i s dicitur ; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa c o n t i n g e n s dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet ; ea nunquam nec ut necessaria, nec ut im-

credenza che ci siano cose soltanto *possibili* e non rigorosamente necessarie, è, per lo Spinoza, un'illusione, derivante dal fatto che, ignorando le cause che ci necessitano ad agire, noi crediamo di agire liberamente.

[1] Traduci *his* : « con ciò che precede. »

possibilis videri nobis potest; ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus [1].

Scholium II. — Ex praecedentibus clare sequitur res summa perfectione a Deo fuisse productas: quandoquidem ex data perfectissima natura necessario sequutae sunt [2]. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur (ut modo ostendi) Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere [3]. Verum non dubito quin multi hanc sen-

[1] Se il corso del mondo è tutto dato nella natura divina di cui è l'esplicazione, una cosa, se consegue dalla natura divina, è non solo possibile, ma necessaria; e se invece non ne consegue, è impossibile, assurda. Nulla è soltanto *possibile* o *contingente*. E se noi riteniamo qualcosa come tale, ciò avviene solo perchè ignoriamo le cause che necessariamente producono o escludono tale cosa. Ma la nostra incertezza, derivante dalla nostra ignoranza, non dev'essere riflessa su le cose, come se le cose fossero incerte: incerti siamo noi di esse, ma esse si svolgono con assoluta necessità, e sono, inevitabilmente, quali non possono non essere e quali noi stessi infallibilmente le prevedremmo, se sapessimo scorgere la concatenazione delle cause che menano fatalmente a quegli effetti.

[2] L'assoluta necessità di tutte le cose sconvolge un altro concetto: quello di perfezione. Comunemente si ritengono le cose più o meno perfette; più perfette se più vicine a quell'ideale che chiamiamo perfezione, meno perfette se più lontane. Ma cos'è quest'ideale, e che diritto abbiamo noi di formarcelo, e di commisurare ad esso il pregio delle cose? Queste potrebbero apparire più o men perfette se il loro sorgere fosse contingente, ma poichè tutto avviene per una necessità che non patisce eccezioni, esse non possono paragonarsi a nessun nostro ideale, chè sono tutto ciò che in ciascun caso poteva essere. La loro realtà è la loro perfezione; nè in questa perfezione ci sono gradi, a meno che non ci siano vari gradi di realtà, nel quale caso il più reale sarebbe, per ciò stesso, più perfetto.

[3] Aver prodotto e produrre tutto nella sola maniera possibile, senza scelta, è perfezione, non imperfezione di Dio. Pel

tentiam ut absurdam explodant, nec animum ad eandem perpendendam instituere velint ; idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (defin. 7.) tradita est ; videlicet absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt, non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane rejiciant. Nec opus est, ut ea, quae in scholio propositionis 17. dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam quod, quamvis concedatur voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex ejus perfectione nihilominus sequatur res nullo alio potuisse modo neque ordine a Deo creari ; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur quando, nec ante, nec post: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse ; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis

quale non è limite la necessità con la quale egli opera, perchè è la necessità intima della sua propria natura, e una tale necessità è libertà. Ma i teologi attribuiscono a Dio una libertà tutta diversa, immaginata come un volere senz'alcuna necessità ; e un simile concetto è d'ostacolo a una comprensione filosofica del mondo. Del resto, si attribuisca pure a Dio una volontà ; non per ciò le cose create risultano contingenti, cioè tali che Dio avrebbe potuto crearle altrimenti. Chè, se le cose dipendono dai voleri di Dio, e se i voleri di Dio, sottratti come sono al tempo, non possono mutare senza che muti l'essenza di lui, è evidente che le cose sarebbero potute esser diverse solo se la natura di Dio fosse stata diversa : il che è assurdo.)

esse posse. At dicunt, quod, quamvis supponeretur quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura ejusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura ejusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset; hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset; alium necessario quam jam habet intellectum, et aliam quam jam habet voluntatem, habuisset. Et si Deo alium intellectum aliamque voluntatem tribuere licet, absque ulla ejus essentiae ejusque perfectionis mutatione; quid causae est, cur jam non possit sua de rebus creatis decreta mutare et nihilominus aeque perfectus manere? Ejus enim intellectus et voluntas circa res creatas et earum ordinem, in respectu suae essentiae et perfectionis, perinde est quomodocumque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, philosophi concedunt nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem et ejus intellectus et ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur [1], uti etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi), si aliter res, quam jam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus ejusque voluntas, hoc est (ut conceditur), ejus essentia alia esse deberet; quod est absurdum.

Cum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint; et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur; nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent in rebus nullam esse perfectionem neque imperfectionem, sed

[1] Intelletto e volontà son qui considerati come costituenti essi stessi l'essenza di Dio.

id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod jam perfectio est, summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat? Quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum hoc modo. Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, Dei necessario voluntas aliter se habere etiam deberet: atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus). Ergo neque res aliter se habere possunt [1].

Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est quam Deum fato subjicere; quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam [2].

[1] Tutto dunque fu prodotto nella sola maniera possibile; e fu creato con la stessa perfezione con la quale Dio l'intendeva. Che se Dio avesse creato diffformemente dal suo intelletto, avrebbe mutato egli medesimo la sua intelligenza, giacchè ciò che crea intende, e avrebbe dovuto mutare il suo intendimento per crear cose diverse. Al contrario, le cose non poterono essere che quali sono proprio perchè è inammissibile che il volere divino muti.

[2] Il Dio dei teologi, che opera secondo arbitrio, senza intima necessità, è per lo Spinoza un errore; ma è un errore assai meno grave di quello, secondo il quale Dio agirebbe mi-

PROP. XXXIV. — Dei potentia est ipsa ipsius essentia[1].

DEM. — Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui (per prop. 11.), et (per prop. 16. ejusque coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia; q. e. d.

PROP. XXXV. — Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est[2].

DEM. — Quicquid enim in Dei potestate est, id (per prop. praeced.) in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est; q. e. d.

rando al bene, come esemplare e mèta delle sue azioni. Un tale Dio non sarebbe libero, ma soggetto a una necessitazione esteriore; e val meglio concepirlo, come fanno i teologi, senza alcuna necessità, nè interna nè esterna, che rappresentarselo sottoposto a una determinazione esteriore, per la quale egli cesserebbe d'essere la sola causa libera d'ogni essenza ed esistenza.

È appena necessario rammentare che il Dio che guarda al bene come suo esemplare è il Demiurgo del *Timeo* platonico. Lo Spinoza era tutt'altro che uno studioso accurato dei filosofi antichi, sul cui conto, anzi, si esprime assai rudemente; ma trovava la dottrina, e la sua confutazione, nella *Guida dei perplessi*, la famosa opera del rabbino medievale Maimonide.

[1] L'identificazione era stata già fatta dalla scolastica: l'essenza di Dio è la stessa sua attività. Lo Spinoza può dare a questo concetto un significato assai più energico: Dio non è una tal sorgente di attività, che sia concepibile per sè, anche se la sua attività si arrestasse o sospendesse. Dio è esso stesso attività (egli dice: causalità). Sicchè il suo essere non sta che nel suo causare. Non è una sostanza, che causi; ma una sostanza che non è che causa. Prescindete dall'attività divina, dalla creazione: e Dio stesso svanisce, chè il suo essere sta nel suo creare.

[2] Il potere di Dio non è una possibilità, ma una realtà, anzi una tale necessità che è realtà. Il potere di Dio non gira più largo della sua effettuale creazione, ma è segnato da essa, che è la sua sola manifestazione e concretezza.

PROP. XXXVI. — Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur[1].

DEM. — Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo et determinato modo exprimit (per coroll. prop. 25.), hoc est (per prop. 34.), quicquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit, adeoque (per prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet; q. e. d.

APPENDIX[2]. — His[3] Dei naturam ejusque proprietates explicui: ut, quod necessario existit; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat, quod sit omnium rerum causa libera, et quomodo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia.

Porro ubicumque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praejudicia, quae etiam, imo

[1] Non c'è cosa che non sia un modo, direi quasi un'incarnazione particolare e finita della natura divina. Ora, se Dio è di sua natura causa, ogni cosa è causa. E non causa che *può* causare, e intanto non causa; ma causa che non può non causare, e causa necessariamente e realmente. Produttiva, dunque, è effettivamente ogni cosa.

[2] È una delle trattazioni, e forse la trattazione più importante dell'*Etica* spinoziana. Non frammentata in singole proposizioni, tutta raccolta in uno sviluppo continuo e nutrito, va letta più volte, e meditata attentamente: chè vi si condensa la miglior sostanza del pensiero spinoziano, con larghi svolgimenti polemici contro la visione del mondo che lo spinozismo vuol combattere e rinnovare.

[3] «Con ciò che precede....»; e lo Spinoza enumera i risultati della ricerca precedente.

maxime impedire poterant et possunt quominus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi.

Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno [1], quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret: hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant, et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. Deinde ejusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis hujus generis.

Verum haec ab humanae mentis natura deducere non est hujus loci [2]. Satis hic erit, si pro funda-

[1] La polemica che segue si dirige contro il concetto della finalità estrinseca, pel quale ogni cosa avrebbe la sua ragion d'essere non in sè, ma in uno scopo ad essa estraneo, al quale sarebbe indirizzata. Se per finalità si intende la finalità estrinseca, il bisogno d'immanenza da cui è pervasa la filosofia spinoziana non può che respingere ogni teleologismo. Per lo Spinoza il fine non è la mèta dell'appetito, ma l'appetito stesso: onde non il fine spiega l'appetire, ma l'appetire spiega il fine.

[2] Lo Spinoza si è proposto tre scopi: (di indicare la causa del favore che gode il pregiudizio finalistico) (la sua falsità) e come esso dia luogo ad altri pregiudizi. Anzi tutto, la causa, la genesi del pregiudizio. Gli uomini conoscono i propri appetiti, ma non le ragioni che li fanno appetire. E, avvezzi come sono ad agire in vista di fini, credono che egualmente tutto abbia uno scopo. E poichè considerano le cose come mezzo pel raggiungimento di fini, immaginano che appunto esse siano state *create* in vista di tali fini. Donde il concetto di uno o più Dei; ai quali gli uomini attribuiscono gli stessi loro senti-

mento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso: nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur secundo homines omnia propter finem agere, videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces etc.; hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt: hinc causam credendi habuerunt aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam

menti, sicchè li onorano in maniera da esser da loro favoriti a preferenza di ogni altro. — A chi così delira di una Provvidenza intenta a soddisfare gli uomini nei loro desiderî secondo le loro benemerenze, resterebbe da spiegare come le calamità colpiscano egualmente pii ed empi. Ma la disinvolta risposta è che l'intelletto umano, finito e debole com'è, non può nè potrà mai conoscere i fini pei quali la Divinità invia le tempeste, i terremoti, le malattie.

Questa risposta renderebbe impossibile ogni rinsavimento se la mente non avesse altre guide — prima fra tutte la matematica — capaci di condurla alla verità.

res ut media consideraverunt, credere non potuerunt easdem se ipsas fecisse ; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt ; atque hinc statuerunt Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur ; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum est, et altas [1] in mentibus egit radices ; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam Deosque aeque ac homines delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit ! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc., atque haec statuerunt propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa ; et quamvis experientia in dies reclamaret ac infinitis exemplis ostenderet commoda atque incommoda piis aeque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praejudicio destiterunt : facilius enim iis fuit hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt Deorum judicia

[1] Profonde.

humanum captum longissime superare : quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret ; nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset ; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praejudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id quod primo loco promisi. Ut jam autem ostendam naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta [1], non opus est multis. Credo enim id jam satis constare, tam ex fundamentis et causis, unde hoc praejudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex propositione 16. et corollariis propositionis 32., et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra [2]. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius [3]. Et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex propositionibus 21. 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo

[1] È il secondo assunto dello Spinoza : la falsità del pregiudizio finalistico.

[2] Quando si crede che Dio si sdegni pei nostri peccati, si pongono i nostri peccati come causa, lo sdegno divino come effetto. Al contrario, noi non siamo che gli effetti del volere divino. Quand'esso ci fa buoni, siamo buoni ; quand'esso ci lascia tristi, siamo tristi. Lui la causa, noi gli effetti.

[3] Si rammenti che la sostanza è prima dei suoi accidenti ; e la sostanza è Dio. Dio, il volere divino, la causalità universale è ciò da cui dipendiamo noi e le nostre azioni ; ben lungi dal dipendere le deliberazioni divine dalle opere nostre.

immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est [1]. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et quamvis theologi et metaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis [2], fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse; quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod hujus doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput cediderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt lapidem ad hominem interficien-

[1] I modi infiniti son più perfetti dei finiti, che li presuppongono. Ad es., l'intelletto infinito — la coscienza del genere umano — è più perfetto di ciascun intelletto individuale e finito.

[2] Chi ammette la spiegazione finalistica, dice che Dio agisce in vista di fini. Ma si persegue un fine quando si abbisogna di qualche cosa; e Dio ha forse bisogno di qualcosa? — Vero è che si sogliono distinguere i fini che ci proponiamo perchè, essendone privi, vogliamo raggiungerli; e i fini che Dio si propone solo per rendere le creature simili a sè. Ma, anche così, egli ha bisogno di preparare i mezzi pei suoi scopi: c'è dunque qualcosa *oltre* di lui, che egli desidera. Sicchè, se è assurdo che a Dio manchi qualcosa, è assurdo altrettanto ch'egli agisca per fini.

dum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse id ex eo, quod ventus flavit, et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt: cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat; et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis: cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum, confugeris. Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae Deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo et ad id, quod t e r t i o loco hic agere constitui, pergo [1].

Postquam homines sibi persuaserunt omnia quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones,

[1] Di qui fino alla fine il terzo assunto dello Spinoza: la genesi dei concetti di bene e male, bellezza e bruttezza, perfezione e imperfezione dal pregiudizio originario, che tutto avvenga per l'uomo.

quibus rerum naturas explicarent, scilicet bonum, malum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchritudinem et deformitatem: et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet laus et vituperium, peccatum et meritum. Sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo.

Nempe id omne, quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, bonum; quod autem iis contrarium est, malum vocaverunt [1].

Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas; si vero contra, ipsas male ordinatas, sive cofusas esse dicimus [2]. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam propter ejus imbecillitatem confundunt. Sed de hac re satis.

[1] Ciò che giova a noi, è giudicato buono in sè stesso, e ciò che nuoce a noi, male in sè stesso.

[2] Ciò che noi facilmente ci rappresentiamo e rammentiamo, lo chiamiamo ordinato; ciò che non riusciamo a rappresentarci, confuso.

Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tanquam praecipua rerum attributa considerantur ; quia, ut jam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicujus naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur ; quae autem contrarium motum cient, deformia [1]. Quae deinde per nares sensum movent, odorifera vel faetida vocant ; quae per linguam, dulcia aut amara, sapida aut insipida etc. Quae autem per tactum, dura aut mollia, aspera aut levia etc. [2]. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum, vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi [3], qui sibi persuaserint motus coelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quod experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem

[1] Ciò che, visto, giova alla nostra salute, lo chiamiamo bello ; e il contrario, brutto.

[2] Ciò che piace alle nostre narici, chiamiamo odore ; quel che dispiace, puzzo. E così, a seconda delle impressioni sui nostri sensi, chiamiamo le cose dolci o amare, aspre o lisce. In somma, noi attribuiamo alle cose in sè stesse ciò che non le concerne che nei nostri riguardi, e che quindi concerne noi assai più di esse.

Di qui un relativismo, per il quale ogni cosa è giudicata nelle sue qualità secondo la disposizione di colui che la giudica. Ma ciò avviene finchè si « immagina » ; chè la comprensione intellettuale dissipa questi disaccordi e indica la verità, che è una.

[3] I Pitagorici.

scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur ; quod uni ordinatum, alteri confusum ; quod uni gratum, alteri ingratum est ; et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est : quot capita, tot sensus ; suo quemque sensu abundare ; non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina : quae sententiae satis ostendunt homines pro dispositione cerebri de rebus judicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare ; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco [1] ; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari [2]. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae ? Videlicet rerum corruptio ad foe-

[1] La Scolastica chiamava « enti di ragione », non esistenti anche nella vita reale, i concetti astratti. Per lo Spinoza, che intende la ragione come l'organo della verità, mentre è l' immaginazione che è soggetta ad ingannarsi, i concetti astratti sono finzioni mentali, ma appartengono, non alla ragione, ma alla immaginazione: sono, dunque, creature della fantasia, non prodotti del pensiero.

[2] Se tutto vien da Dio, come si spiegano le imperfezioni della natura ? — Lo Spinoza risponde a quest'altra obiezione notando che le così dette imperfezioni sono tali solo perchè non giovano o giovano meno agli uomini.

E perchè Dio non creò gli uomini soltanto razionali ? — Avrebbe ben potuto se fosse stato necessario.

torem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt producenda, ut propositione 16. demonstravi.

Haec sunt, quae hic notare suscepi, praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

*Finis Partis Primae.*

# ETHICES

## PARS SECUNDA,

### DE NATURA ET ORIGINE MENTIS [1].

Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni et infiniti, essentia necessario debuerunt sequi. Non quidem omnia, infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi prop. 16 part I. demonstravimus: sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae, ejusque summae beatitudinis, cognitionem quasi manu ducere possunt [2]

[1] Lo Spinoza dice con intenzione « mente », e non « anima », non solo perchè per « anima » può capitare di intendere qualcosa di corporeo, ed essa, invece, è puro spirito, ma anche perchè « anima » può suggerire l' immagine di un soggetto degli atti spirituali: e invece lo Spinoza, come fa consistere tutto l'essere di Dio nel suo causare, così fa consistere tutto l'essere dell'anima nel suo pensare. Non bisogna cioè rappresentarsi l'anima come una sostanza che pensi: essa è *atto* di pensiero. Così lo Spinoza precorre, ed efficacissimamente, la critica del Locke, dello Hume, e del Kant all' idea di un soggetto degli atti di pensiero, loro presupposto e loro sostrato. Come la causa non preesiste al suo causare, così la mente non preesiste al suo pensare.

[2] La sostanza consta — rammentiamolo — di infiniti attributi. Di essi però due soli noti alla mente umana: estensione e pensiero: due aspetti dell'unica realtà. Ma lo Spinoza tralascia l'aspetto fisico della realtà, per studiare solo l'aspetto spirituale di essa. Perciò il suo libro non è una filosofia generale, che comprenda, secondo l'antica divisione, fisica ed etica (la logica dello Spinoza è nello scritto, incompiuto,

## DEFINITIONES.

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit [1]. Vid. coroll. prop. 25. part. I.

II. Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest.

III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans [2].

*Su la correzione dell' intelletto*); ma è solo un'*etica*, una filosofia dell'uomo, della sua natura e del suo destino.

(Qualche linea della fisica che lo Spinoza progettava è introdotta in questa Parte seconda. Lo Spinoza avrebbe voluto riprenderla e trattarla di proposito; ma la morte troncò il progetto.)

[1] Come *corpo* — noi diremmo, come *cosa*, come realtà fisica — il mondo ci appare quando lo consideriamo dall'esterno; ma ci appare esso stesso come *idea* — noi diremmo, come coscienza, come senso intimo — quando lo viviamo nel nostro interno.

[2] Si badi bene al significato tutto attivo che lo Spinoza dà alla parola «idea». Si può incorrere nell'errore di considerare le idee come delle immagini che si ricevono nel nostro spirito, e vi alberghino passivamente: come dei ritratti di cose esterne, che lo spirito possegga in sé. Ma queste immagini, questi ritratti non si troverebbero nello spirito, se lo spirito stesso non se li fosse formati: anzi, lo spirito deve formarseli tuttavia, se vuole che essi permangano in lui; chè impallidiscono e dileguano, non appena lo spirito non rivolga più ad essi la sua attenzione, non rivolga cioè la sua energia a tenerli in vita. Idea, dunque, non è l'immagine bella e fatta, possesso già acquisito, ma l'atto stesso dell'acquisizione. Non è il concetto già formato, che noi possediamo inerte nella nostra mente, ma l'atto stesso del concepire. Non «conceptum», risultato ormai statico del concepire, ma «conceptus», cioè l'azione, l'energia del concepire, il pensare stesso in atto, insomma. («Conceptum» qui è l'accusativo del maschile «conceptus»: il relativo «quem», di fatti, è maschile).

EXPLICATIO. — Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati; at conceptus actionem mentis exprimere videtur.

IV. Per ideam adaequatam[1] intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

EXPLICATIO. — Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. Duratio est indefinita[2] existendi continuatio.

EXPLICATIO. — Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.

VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo[3].

Lo Spinoza avrebbe volentieri definito l'*idea* per l'*atto del percepire* (*percepti*); ma la percezione è da molti a torto ritenuta uno stato passivo dell'animo, che riceve l'impressione degli oggetti esterni; e invece lo Spinoza vuole intendere nettamente per «idea» l'*azione della mente*.

[1] «Idee adeguate» sono le idee vere. Lo Spinoza le chiama «vere» quando, paragonandole con la realtà, trova che questa corrisponde loro; le chiama, invece, «adeguate» quando bada alla loro coerenza interiore.

[2] Indefinita, non infinita. La durata indefinita non è l'eternità. L'eternità, che non è che di Dio, è la stessa necessità interiore di Dio, per la quale Dio non può non esistere, e perciò non può finire, come non potè cominciare. Ma gli esseri particolari, avendo un'esistenza non necessaria, hanno vita più o meno lunga a seconda delle circostanze che intervengono ad abbreviarla o a facilitarne la durata. Senonchè, *quanto* debba durare la vita d'un essere, non si può stabilire nè in base alla natura di questo essere, nè in base alla natura della causa che lo fece esistere. Perciò tale durata ci si presenta non determinata. È questa la «indefinita existendi continuatio» di cui parla lo Spinoza.

[3] V. p. 95 n. 2.

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, et determinatam [1] habent existentiam. Quod si plura individua [2] in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

## AXIOMATA.

I. Hominis essentia [3] non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

II. Homo [4] cogitat.

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quocumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus [5].

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus [6].

[1] Che ha un termine; sebbene non si possa preveder questo termine: onde le cose singole hanno un'*indefinita* durata.

[2] Lo Spinoza, in fisica, ammette infiniti individui semplici che concorrono a formare un individuo complesso; il quale, con altri individui di pari complessità, costituisce un individuo ancóra più complesso. Il nostro corpo, ad esempio, è l'aggregato di infiniti individui; ma lo Spinoza li considera come uno solo.

[3] L'essenza di un uomo particolare.

[4] « L'uomo ».

[5] I sentimenti son modi del pensiero. Presuppongono le idee; le idee, invece, possono esistere senza i sentimenti.

[6] Se non conosciamo che due attributi della sostanza, non possiamo conoscere che due soli ordini di modi particolari: i modi particolari del pensiero (le singole anime), e i modi particolari dell'estensione (i singoli corpi).

Propositio I. — Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans[1].

Scholium. — Patet etiam haec propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessario (per defin. 4. et. 6. part. I) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

Prop. II. — Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.

Prop. III. — In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

Scholium. — Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, et jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in coroll. 1. et 2. prop. 32. part. I. refutavimus; et prop. 16. part. I. ostendimus Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita

[1] Per lo Spinoza « res cogitans » è Dio stesso, e il pensiero un suo attributo; mentre per Cartesio la « res cogitans » e la « res extensa », la sostanza pensante e la sostanza estesa, la realtà fisica e lo spirito erano sostanze create, oltre alle quali Cartesio ammetteva la sostanza infinita, Dio.

infinitis modis agat. Deinde prop. 34. part. I. ostendimus Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic ulterius ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut quae in prima parte, ex propos. 16. usque ad finem, de hac re dicta sunt semel, atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel jure confundat.

PROP. IV. — Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.

PROP. V. — Esse formale idearum[1] Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agno-

[1] L' « esse formale » delle idee è la loro realtà. La realtà delle idee, l'esistenza delle idee non dipende dagli oggetti, ma da Dio.

Si badi a questa notevolissima dottrina. Lo Spinoza implicitamente polemizza contro quanti credono di poter spiegare le idee come effetti passivi dell' impressione delle cose su la nostra anima. Le idee, invece, sono *atti* della mente. E non hanno altra causa che il potere pensante della mente, la natura pensante della mente umana. La quale è capace di pensiero solo in quanto partecipa della natura della sostanza infinita, o Dio, che è pensiero, oltre che estensione. Sicchè la causa delle nostre idee è, in definitiva, la natura pensante della sostanza infinita, della quale noi siamo modi. In questo senso le idee hanno per causa Dio, in quanto *res cogitans*, e non i propri oggetti.

scit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae, non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

PROP. VI [1]. — Cujuscumque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

PROP. VII. — Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum [2].

[1] Nella prop. VI si generalizza il contenuto della prop. V. Le nostre idee, essendo modi del pensiero, hanno per causa la natura pensante di Dio, cioè Dio in quanto pensante; i nostri corpi, essendo modi dell'estensione, hanno per causa la natura estesa di Dio, cioè Dio in quanto esteso. E in generale ciascun modo ha per causa la sostanza infinita in quanto dotata di quell'attributo di cui esso è modo.

[2] I modi particolari del pensiero han per causa il pensiero, o la sostanza in quanto pensiero; i modi particolari dell'estensione han per causa l'estensione, o la sostanza in quanto estensione. Gli uni e gli altri dunque, hanno per causa la sostanza infinita, considerata ora sotto un suo attributo, ora sotto un altro. Ma la sostanza — non dimentichiamolo — non ha una volta un attributo, una volta un altro. Essa è, sempre, *tutti* i suoi attributi a un tempo. E se noi la consideriamo come pensiero quando dobbiamo spiegarci l'esistenza di un singolo spirito pensante, ciò non significa che essa non sia, nell'atto stesso che è pensiero, anche estensione. E se la causa infinita, Dio, è sempre, a un tempo, potenza d'estensione infinita e potenza di pensare infinita, l'effetto infinito, il mondo, nel quale soltanto la causa infinita si realizza, è anch'esso a un tempo mole infinita e intelligenza infinita. Ed anche i singoli esseri del mondo sono a un tempo corpi e coscienze: corpi, se considerati dall'esterno, coscienze se considerati nella loro

Corollarium. — Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective [1].

Scholium. — Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum [2] quasi per nebulam vidisse

intimità. Onde ci sono tanti aspetti esteriori delle cose quanti aspetti interiori: e poichè in sè è unica la realtà, che sotto quei due aspetti è considerata, va da sè che la connessione nella quale ci appariscono i corpi è perfettamente identica alla connessione nella quale ci appariscono le anime, perchè in realtà si tratta di un'unica catena d'esseri, considerati una volta dall'esterno, come corpi, un'altra dall' interno, come anime.

Si badi che la concezione leibniziana di un universo tutto animato, i cui esseri abbiano tutti, oltre che corpo, anima, sotto forma di un oscuro senso del proprio essere, è concezione antica (stoica e neoplatonica), perfettamente ammessa dallo Spinoza. Il quale però accentua l'unità che stringe i vari esseri singoli, pensati come modi diversi di un'unica sostanza, la sola eterna, perchè la sola necessaria e inconcepibile inesistente. Mentre il Leibniz accentua precisamente l'opposto, cioè l'autonomia, e quindi la sostanzialità di ogni singolo essere, pensato come centro autonomo di vita.

[1] Tutto ciò che Dio causa nella realtà fisica, causa anche, e con l'atto stesso, nella realtà spirituale. Sicchè tutto ciò che esiste *in re*, esiste anche *in idea*.

« Essenza formale » era per gli Scolastici la realtà di qualcosa; « essenza oggettiva » la conoscenza che uno spirito ne aveva, come oggetto del suo pensiero.

[2] I filosofi ebrei del medio evo (Maimonide) e del Rinascimento (Leone Ebreo).

videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur ; et ideo, sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli quatenus tantum est res cogitans, et circuli quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi ; ita ut, quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus ; et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis : nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

PROP. IX. — Idea rei singularis, actu existentis, Deum (pro causa) habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum[1].

[1] È, sotto una nuova forma, la prop. 28 della Parte prima. Una cosa singola, nell'ordine della realtà fisica, non può esser prodotta dalla sostanza infinita in quanto infinita (chè sarebbe essa stessa infinita) ; dev'esser prodotta dalla sostanza

COROLLARIUM. — Quicquid in singulari cujuscumque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet [1].

infinita modificata di modificazione finita, cioè incarnatasi in un'altra cosa singola. In somma, una cosa singola non può esser causata che da un modo finito della sostanza infinita, vale a dire da un'altra cosa singola. Parimente, nell'ordine della realtà spirituale un'idea singola non può esser prodotta dalla sostanza in quanto potenza di pensiero infinita; dev'esser causata dalla sostanza, in quanto potenza di pensiero infinita modificata di modificazione finita, cioè divenuta un'altra idea singola. Insomma un'idea singola non può esser causata che da un modo finito della sostanza quale potenza di pensiero infinita, cioè da un'altra idea singola.

Queste idee singole poi — giacchè l'ordine delle cose e quello delle idee coincidono — sono sempre gli aspetti spirituali di cose singole corrispondenti.

[1] Corollario importantissimo, che getta luce su la proposizione che precede.

Dio è la causalità universale; nulla avviene che non sia causato da lui: giacchè tutte le cause prossime degli avvenimenti non sono che momenti e espressioni della causalità universale. Sicchè è tanto esatto dire che un determinato avvenimento ha per causa Dio, quanto dire che ha per causa gli uomini: giacchè è vero che esso non potè avere altra causa che Dio, causa universale; ma è vero altrettanto che la causa universale dovette determinarsi come causa particolare — come volere di alcuni particolari uomini — per produrre l'avvenimento.

E, data la coincidenza anzi l'identità della realtà di fatto e del pensiero, del fatto e del vero, ad ogni avvenimento corrisponde l'idea, la coscienza di esso avvenimento; anzi questa non è che l'aspetto spirituale, intimo, cosciente di quello.

E se l'avvenimento che da Dio è prodotto, in Dio resta, perchè gli effetti di una causalità immanente restano nella causa così come la causa resta in essi, l'idea o coscienza dell'avvenimento, da Dio causata in quanto Dio è potenza di pensiero infinita, in Dio resta, per la medesima ragione, che gli effetti di una causalità immanente restano nella causa. L'idea o coscienza dell'avvenimento resta, dunque, in Dio, ma non in Dio in quanto pensiero infinito, bensì in quanto pensiero finito dei particolari uomini che produssero l'avvenimento. Il che vale quanto dire che, come fu Dio a causare l'avvenimento, ma in persona di alcuni particolari uomini, suoi modi,

PROP. X. — Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit[1].

SCHOLIUM. — Demonstratur etiam haec propositio ex prop. 5. part. I., nempe quod duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet. quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis etc., ut facile unusquisque videre potest.

COROLLARIUM. — Hinc sequitur, essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (per prop. praeced.) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (per prop. 15. part. I) aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive (per coroll. prop. 25. part. I.) affectio, sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit[2].

così è Dio ad aver coscienza dell'avvenimento, ma in persona di quei particolari uomini che, come produssero l'avvenimento così ne ebbero coscienza.

Con questa dottrina si colpisce ogni concezione teologica. Non Dio come ente supremo, ma Dio come forza operante negli esseri finiti, è causa degli avvenimenti. E non Dio come intelletto supremo, ma Dio come intelletto finito dei singoli uomini ha coscienza degli avvenimenti. Causa universale e coscienza universale, ma non al di sopra delle cause particolari e delle coscienze particolari, ma *in* esse, giacchè esse non sono che sue espressioni e incarnazioni.

[1] Contro Cartesio, lo Spinoza concepisce l'uomo come modo, non come sostanza. La sostanza non può essere che infinita, dunque non può essercene che una, Dio.

Dal che segue — corollario importantissimo — che l'uomo vive della stessa vita universale.

[2] Il che sembra significare subordinazione intera dell'uomo, che è modo, a Dio, che è sostanza. E significa, di fatti, questo. Ma l'uomo è modo di Dio stesso: e ha dunque, per

PROP. XI[1]. — Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis.

COROLLARIUM. — Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam[2]; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere,

partecipazione, quella universalità e divinità che non gli spetta in proprio.

Se l'uomo non è che un virgulto della realtà universale, non si nutre tuttavia di altro succo che universale e divino: e quel che sembrava abbassamento e depressione dell'uomo, risulta invece la massima esaltazione sua.

[1] La mente umana, dunque, è modo di Dio stesso inteso come pensiero.

D'altra parte, il pensiero, la realtà spirituale, non è che l'aspetto interiore della realtà fisica. Sicchè, come s'è già detto, non solo ad ogni realtà fisica corrisponde una coscienza, E VICEVERSA, ma lo spirito non è che la suicoscienza della stessa realtà fisica, come, reciprocamente, la realtà fisica non è che la manifestazione esteriore dello spirito.

Ogni spirito finito, dunque, è la suicoscienza di una realtà finita. — Questa realtà finita noi sogliamo chiamare corpo; e la coscienza che ha di sè stesso, chiamiamo anima, o, come lo Spinoza preferisce, mente. L'anima o la mente, quindi, è essenzialmente la coscienza — lo Spinoza dice, proprio in questo senso, l'*idea* — che un corpo ha di sè stesso.

Ma questo corpo, questa realtà fisica finita, è un modo della realtà fisica infinita; dunque la coscienza di questo corpo finito implica e involve già in sè la coscienza di quella realtà infinita, di quella sostanza, di cui il corpo finito è modo. Così la mente trova nel suo oggetto naturale ed immediato, il proprio corpo, la nozione della realtà fondamentale e sostanziale, di cui il proprio corpo è una passeggera incarnazione.

[2] L'uomo è modo, non sostanza: il suo corpo, modo della sostanza, intesa come *res extensa*, la sua anima, modo della sostanza, intesa come *res cogitans*. Quindi, se l'uomo pensa, è il pensiero universale, Dio come pensiero, che pensa in lui.

non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate, percipere [1].

SCHOLIUM. — Hinc sine dubio lectores haerebunt, multaque comminiscentur quae moram injiciant ; et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint.

PROP. XII. — Quicquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis [2] contingit, id ab humana mente

[1] Qui lo Spinoza anticipa la sua dottrina delle idee adeguate e inadeguate, della quale bisogna saper qualche cosa per intendere il testo.

Idee adeguate sono le idee vere, e potremmo dire perfette, non bisognevoli di correzione e integramento ; la mente umana può formarsele sempre che di una determinata cosa non le sfuggano, in tutto o in parte, le cause. Ma, se le sfuggono le cause di un avvenimento, la mente umana non può intenderlo appieno ; onde se lo ricostruisce a suo modo, con l'immaginazione. (Ora queste cause, che, per ipotesi, sfuggono alla mente umana, non per ciò sono meno reali ed operose : esse esistono nella realtà infinita, ma non in quella limitata parte di realtà di cui la mente umana è riuscita a prender coscienza. Ma alla realtà è sempre coesteso l'intelletto ; dunque, se tali cause che sfuggono alla mente umana, esistono nella realtà, le loro idee esistono nell'intelletto. Bensì non sono comprese nell'intelletto umano, a cui sfuggono ; e allora esse devono esistere in una sfera della spiritualità universale, diversa dalla mente umana : devono cioè esistere nel pensiero infinito (in Dio, come pensiero infinito), ma non in quanto modificato come mente umana.

Che se dell'avvenimento di cui ignora le cause, la mente umana conosce pure qualcosa, ciò significa che l'idea perfetta e compiuta di tale avvenimento non si trova tutta, ma solo in parte nella mente umana ; e il resto si trova pure nella spiritualità infinita, in Dio come pensiero infinito, ma in quanto modificato altrimenti che come mente umana.

[2] Si badi che l'idea *costituisce* la mente umana. L'idea, in fatti, non è una statica immagine, ma la percezione che l'a

debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

Scholium. — Haec propositio patet etiam et clarius intelligitur ex schol. prop 7. hujus partis, quod vide.

Prop. XIII. — Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus[1], sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

Corollarium. — Hinc sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Scholium. — Ex his non tantum intelligimus mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate, sive distincte, intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscumque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis diximus, id de cujuscumque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus ideas inter se, ut ipsa objecta differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque

nima ha della realtà seco connessa, cioè del proprio corpo. E l'anima non è nulla oltre questa coscienza che prende di sè medesima, oltre questo atto di pensiero.

[1] Il corpo.

realitatis continet[1]; ac propterea ad determinandum quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo ejus mens reliquis aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus; deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare et demonstrare.

PROP. XIV. — Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest[2].

PROP. XV. — Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita[3].

[1] Lo Spinoza, poichè ha identificato perfezione e realtà, ammette vari gradi di realtà. Ma da qual principio della sua filosofia deduce egli questa gradazione degli esseri? Non dedotta, la sua affermazione risulta una fede personale, intrusa nel sistema. — Ma di ciò più oltre.

[2] Il corpo umano è così ricco d'elementi che ha infinite attitudini ad essere affetto e ad affettare ciò che lo circonda. Di quì la sua complessità.

[3] Quanto è complesso il corpo umano, tanto è complessa l'idea, la coscienza che prende di sè stesso. Ricco di molti ele-

PROP. XVI. — Idea cujuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani, et simul naturam corporis externi[1].

COROLLARIUM I. — Hinc sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere[2].

COROLLARIUM II. — Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum exter-

menti il corpo, ricca di molte percezioni, tutte integrate in un'unica coscienza, l'anima corrispondente.

[1] Da che deriva la complessità del corpo umano? Dalla molteplicità di relazioni, di cui è capace, col mondo esterno. Relazioni che sono o azioni del mondo su di esso, o azioni di esso sul mondo. Se ci fermiamo a studiare le azioni del mondo esterno sul corpo umano, queste azioni dipendono così dalla natura di ciò che agisce sul corpo umano come dalla natura del corpo umano stesso. E poichè ad ogni realtà corrisponde una coscienza, a quest'azione esterna sul corpo umano corrisponde un' idea, la quale anche implicherà così l' idea di ciò che agisce come l' idea del corpo umano, visto che nell'azione concorrono.

[2] Si badi che lo Spinoza fonda la possibilità di percepire le cose esterne su la relazione in cui esse entrano col nostro corpo. Lo Spinoza non sviluppa questo motivo, ma ha già detto quanto basta per finirla con la teoria che vorrebbe spiegare le percezioni con l' impressione dei corpi esterni sui nostri sensi. È il concorso delle cose esterne con la nostra propria realtà fisica che, modificando profondamente questa, muta l'oggetto stesso della coscienza, il nostro corpo; onde l' idea che è coscienza del corpo rende il nuovo stato del corpo, ora che il corpo è mutato. Ma l'oggetto della coscienza non è che il nostro corpo; e delle cose esterne non ha percezione se non in quanto concorrano col nostro corpo; e di esse ha tal percezione qual è la relazione che esse hanno col nostro corpo. Non le «cose in sè», dunque, l'anima percepisce; ma quelle loro azioni che s' inseriscono nella vita del nostro corpo, mutandola: le quali azioni appartengono molto più alla *nostra* storia che alla storia delle cose esterne.

norum naturam indicant [1], quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui.

Prop. XVII. — Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat [2].

Corollarium. — Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent [3].

Scholium. — Clare intelligimus, quaenam sit dif-

[1] Può sembrare insufficiente questa determinazione spinoziana, che le nostre idee dei corpi esterni indicano *più* la nostra che la loro natura; ma lo Spinoza, dicendo così, ha già escluso che le nostre idee siano quei tali ritratti passivi delle cose esterne che i più immaginano.

[2] Se la nostra mano si brucia, ci rappresenteremo la fiamma come qualcosa di reale e di presente a noi, tanto che causa il bruciore. E continueremo a rappresentarcela come reale e presente fino a che la cessazione del bruciore non ci farà pensare non più esistente nè presente la causa di esso.

Andando un po' oltre lo Spinoza, ma su la via da lui deliberatamente aperta, potremmo dire che le affezioni che proviamo ci menano a sostantivare in enti le loro probabili cause. E pensare è appunto questo non restar prigionieri delle affezioni, ma risalire da esse alle loro cause, sostantivandole in enti, produttori delle affezioni.

[3] Mentre in realtà non sono più presenti. Il che dà luogo ad errore; che consiste, come sarà spiegato nel prossimo Scolio, non nel rappresentarsi ancora le persone lontane o morte come fossero presenti, ma nell'ignorare che son lontane o morte nell'atto che le loro immagini ci si presentano come di persone vicine e vive.

Ometto la dimostrazione di questo corollario.

ferentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur [1]. Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. part. I.) si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

PROP. XVIII. — Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur [2].

[1] L'una è la coscienza che Pietro ha di sè stesso: e dura quanto la vita di Pietro. L'altra è l'idea che Paolo ha di Pietro; e può durare quanto la vita di Paolo, sempre presentando Pietro come se fosse presente.

[2] È quella che la psicologia chiama associazione per contiguità.

Scholium. — Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant; sunt enim revera (per prop 16. hujus) ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est [1]. Atque hinc porro clare intelligimus cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis pomi homo Romanus statim in cogitationem fructus incidit, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod ejusdem

[1] La memoria è una concatenazione di idee quali si presentarono l'una dopo l'altra nel corso della nostra vita. Non c'è ordine tra loro, ma accostamento, dovuto al fatto, che potremmo dir casuale, che vivemmo qui o altrove, in un tempo o in un altro, e ci capitò di vedere insieme queste o quelle altre cose. Interamente diversa è la connessione delle idee nell'intelletto che pensa secondo verità. Qui o altrove, in un tempo o in un altro, e quale che sia stata la nostra vita e la nostra personale esperienza, se il nostro intelletto riesce a correggersi delle idee immaginate o false che lo sviano, non può che pensare la verità qual'essa è, con quell'ordine dalle cause alle conseguenze che è unico e non può esser pensato che a un modo, quando si filosofi con mente scevra da errori.

Come si vede, per lo Spinoza la verità è tutt'altro che « filia temporis »: come la verità matematica, è qualcosa di eterno e di impassibile, a cui la ricerca dell'uomo nulla aggiunge.

hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit; hoc est, quod ipse homo saepe vocem p o m u m audivit, dum ipsum fructum videret; et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde in cogitationem belli etc. incidet At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet; et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo jungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.

PROP. XIX. — M e n s h u m a n a i p s u m h u m a n u m c o r p u s n o n c o g n o s c i t, n e c i p s u m e x i s t e r e s c i t, n i s i p e r i d e a s a f f e c t i o n u m, q u i b u s c o r p u s a f f i c i t u r[1].

PROP. XX. — M e n t i s h u m a n a e d a t u r e t i a m i n D e o i d e a s i v e c o g n i t i o, q u a e i n D e o e o d e m m o d o s e q u i t u r, e t a d D e u m e o d e m m o d o r e f e r t u r, a c i d e a s i v e c o g n i t i o c o r p o r i s h u m a n i[2].

[1] Delle cose esterne la mente non sa se non quel tanto che se ne inserisce nella vita del suo corpo. E del suo corpo non ha un'idea astratta, sempre eguale, quale che sia lo stato momentaneo di esso; anzi di esso non sa altro che i vari suoi stati. Sicchè è vero che il corpo è l'oggetto, direi quasi interno, della mente, ma bisogna intendere così il corpo come la mente in concreto: il corpo in un concreto momento della sua vita; la mente, o anima, come concreta coscienza del corpo in tale momento.

[2] Il contenuto di questa proposizione apparentemente complicata è assai semplice.

L'anima (o mente) è la coscienza del corpo: l'idea del corpo, dice lo Spinoza. Ma l'anima, oltre a sentire il proprio corpo, anche conosce sè stessa: cioè, oltre ad essere idea del

PROP. XXI. — Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

SCHOLIUM. — Haec propositio longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. hujus ; ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (per prop. 13. hujus), mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur ; quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum [1]. Sed de his postea.

PROP. XXII. — Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit [2].

proprio corpo, è anche idea di sè stessa : « idea mentis », oltre che « idea corporis ».

Nè questa coscienza della mente, questa « idea mentis » cade sì nella realtà spirituale (in Dio come realtà spirituale), ma fuori della mente umana : bensì cade proprio nella realtà spirituale umana, in Dio come principio della realtà spirituale umana, in somma, nella stessa mente umana.

E come non c'è corpo senza coscienza, così non c'è coscienza senza autocoscienza (prop. XXI).

[1] Se coscienza non è possibile senza autocoscienza, non è possibile sapere senza saper di sapere.

Donde la conseguenza — che lo Spinoza trarrà più oltre — che non è possibile conoscere la verità senz'aver coscienza che quella che si professa è la verità, mentre il suo opposto è l'errore. E donde anche l'altra conseguenza — tratta nel *De Intellectus Emendatione* — che non c' è, nè può esserci altro metodo per discernere la verità che possederla.

[2] L'anima non solo sente le affezioni del corpo, ma anche ha coscienza di tali sue sensazioni.

PROP. XXIII. — Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit[1].

PROP. XXIV. — Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit[2].

PROP. XXV. — Idea cujuscunque affectionis corporis humani adeaquatam corporis externi cognitionem non involvit[3].

[1] La prop. XXIII è perfettamente parallela alla XIX. La mente non ha un'idea astratta del proprio corpo: bensì percepisce via via i mutevoli suoi stati: e questo solo sa del corpo. Parimente, la mente non ha un'idea astratta di sè stessa, ma percepisce via via le varie sue sensazioni: nè sa altro di sè medesima.

In somma, niente *sostanza* materiale, come sostrato e presupposto dei fenomeni somatici: chè il corpo è la continuità stessa dei suoi fenomeni. E niente *sostanza* psichica, come sostrato e presupposto dei fenomeni psichici: l'anima è la storia stessa delle sue idee.

[2] Segue una dimostrazione che presuppone la conoscenza delle brevi linee di fisica che lo Spinoza ha introdotte dopo la prop. XIII e che qui si son saltate per brevità.

Per lo Spinoza il corpo umano consta di molti elementi, i quali a loro volta constano di elementi più semplici, e così via. Ora, codesti elementi entrano a far parte del corpo umano, ma non gli appartengono per natura. Il corpo umano è un determinato e peculiare equilibrio di tali elementi; ma essi entrano altresì in altre combinazioni, dando luogo a corpi di specie diversa.

Da ciò deriva che la mente umana — che del proprio corpo non conosce che le varie affezioni — non coglie l'intera e schietta natura delle parti che lo compongono, perchè di esse non sorprende se non quel tanto che si rivela nelle affezioni generali del suo corpo.

Da questa parziale, cioè inadeguata e mutilata conoscenza della natura degli elementi costitutivi del corpo, una prima causa di possibili ricostruzioni arbitrarie di ciò che incompletamente si conosce, cioè di fantasticherie ed errori.

[3] Come del proprio, così dei corpi esterni l'anima non coglie intera la natura, giacchè di essi solo un aspetto è quel

PROP. — Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

COROLLARIUM. — Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet [1].

PROP. XXVII. — Idea cujuscumque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

PROP. XXVIII. — Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur [2], non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

PROP. XXIX. — Idea ideae cujuscumque affectionis corporis humani adae-

che si manifesta nelle loro azioni sul corpo umano, e la mente umana dei corpi esterni non sa se non quello che tocca il suo corpo.

Donde la conseguenza che la mente umana non possiede il concetto adeguato e compiuto dei corpi esterni; la cui idea vera e perfetta esiste sì nella realtà spirituale (in Dio come realtà spirituale), ma fuori della realtà spirituale umana, fuori della mente umana. Altra causa di possibili fantasticherie ed errori.

[1] Avere una conoscenza parziale, incompiuta, della natura delle cose, e ricostruirsela arbitrariamente con la fantasia, è ciò che lo Spinoza chiama « immaginare ».

[2] Delle affezioni del corpo umano c'è — come di ogni cosa — la coscienza o l'idea; ma non cade tutta nell'orizzonte mentale dell'uomo: cioè l'uomo non le intende appieno, non ne ha una conoscenza completa, adeguata, chiara.

Perchè è oscura la conoscenza che l'anima ne ha? perchè constata le affezioni, ma ne ignora le precise cause; conosce le conseguenze, ma le sfuggono le premesse, da cui quelle conseguenze derivano, e che sole potrebbero render piena ragione delle conseguenze. Onde ricostruisce a suo modo la genesi delle affezioni, e così erra.

quatam humanae mentis cognitionem non involvit[1].

Corollarium. — Hinc sequitur mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine[2] res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (per prop. 23. hujus). Corpus autem suum (per prop. 19. hujus) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (per prop. 26. hujus) corpora externa percipit; atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius (per prop. 29. hujus), nec sui corporis (per prop. 27. hujus), nec corporum externorum (per prop. 25. hujus) habet adaequatam cognitionem; sed tantum (per prop. 28. hujus cum ejus schol.) mutilatam et confusam; q. e. d.

Scholium. — Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit; hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu,

[1] Nè del proprio corpo, nè dei corpi esterni; nè degli stati del proprio corpo, nè delle proprie sensazioni di tali stati l'anima ha conoscenza completa e adeguata, perchè la conoscenza degli stati corporei implica la conoscenza della natura del corpo, e questa è nella mente umana incompleta, e la conoscenza delle sensazioni di tali stati implica la conoscenza della natura dell'anima, e anche questa è nella mente umana incompleta

[2] La mente umana, finchè segue l'esperienza, così come le si è presentata, quasi casualmente, si trova sempre davanti a fatti, che constata ma non intende appieno, perchè le sfuggono le cause, di cui quei fatti sono l'inevitabile e necessaria conseguenza. Per comprender gli avvenimenti nella loro necessaria genesi dalle loro cause, la mente umana ha bisogno di non affidarsi più passivamente al fusso dell'esperienza che le càpita di fare; ha bisogno di ritrarsi in sè, e riflettere, disponendosi attivamente a ricostruire razionalmente l'ordine genetico delle cose. → V. lo Scolio seguente.

determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam [1].

PROP. XXX. — Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

PROP. XXXI. — Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

COROLLARIUM. — Hinc sequitur omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (per prop. praeced.), et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum (vide schol. 1. prop. 33. part. 1.). Nam (per prop. 29. part. 1.) praeter hoc nullum datur contingens [2].

[1] Si può intendere fin da ora che, di quanto la coscienza chiara di noi stessi e di ciò che ci circonda val meglio di uno stato di incoscienza della realtà interiore ed esteriore, di tanto la vita del sapiente è più elevata di quella dello stolto. Obbediscono entrambi alla necessità, perchè non sono gli autori dei propri giorni, nè delle circostanze tra le quali vivono; ma lo stolto, ignorando la necessità a cui obbedisce, ne è premuto e umiliato, «come un istrumento che serve soltanto al suo padrone e si logora nelle sue mani»; il sapiente invece, conoscendo la necessità a cui si piega, l'accetta conscio e volenteroso, e per quest'accettazione è libero, anzi — dicevano gli Stoici, a cui lo Spinoza, in questa dottrina, è vicinissimo — è sovrano.

[2] Si badi a questa importante dottrina. Non è necessario — cioè, noi riteniamo non necessario — ciò di cui igno-

PROP. XXXII. — Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt[1].

PROP. XXXIII. — Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur[2].

PROP. XXXIV. — Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est[3].

riamo con precisione le cause. Di ciò che conosciamo compiutamente non ci capita mai di dire che è « possibile » : diciamo o che è necessario, o che è assurdo. « Possibili » sono quelle cose che sono da noi conosciute troppo poco per esser dichiarate necessarie o assurde.

Con un processo di pensiero del tutto identico, lo Spinoza definisce i miracoli avvenimenti di cui ignoriamo la causa : miracoli per chi non sa spiegarseli, sono avvenimenti naturali per chi li intende. Così proprio sono dubbi, e quindi soltanto « possibili », quei fatti di cui noi dubitiamo ; ed è un traslato attribuire ad essi quell' incertezza che è in noi.

[1] Si sono indicate fin qui non poche cause di errore. Ma in che sta l'errore ? Non nel saper poco delle cose, ma nel non aver coscienza che quel che sappiamo è ben poco. — Ma se in noi cade solo una parziale e mutila conoscenza delle cose, in Dio come spirito universale non può non cadere l' intera, adeguata conoscenza di esse. Sicchè in Dio, come c'è *tutta* la realtà delle cose, così c'è *tutta* la loro idea.

[2] L' inganno — la falsità — non sta in quel che conosciamo, per poco che sia ; sta nella ricostruzione arbitraria che, fondandoci su quel poco, facciamo del rimanente.

Si badi bene a questa dottrina. Idea è, come abbiamo visto, il prender coscienza di uno stato del nostro essere. Un tale prender coscienza non può esser falso ; segnalazione vera di realtà vera. L'errore comincia nell' interpretazione che noi facciamo di tale segnalazione.

[3] Quando è possibile l'errore, visto che esso non consiste mai in un' idea, ma sempre nell'ampliamento immaginoso che se ne fa ? — L'errore non può toccare le idee semplici, di realtà che sono per sè. Tali idee semplicissime non possono essere ampliate, nè legittimamente nè illegittimamente, perchè non attendono d'esser completate. Onde sono vere in tutti : *nozioni comuni*, vere in ogni mente, che, trovandone in sè il

PROP. XXXV. — Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt[1].

SCHOLIUM. — In scholio prop. 17. hujus partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit; sed ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo[2]. Nempe, falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam[3]. Quid enim voluntas sit, et quo modo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud

fondamento adeguato, nulla se ne lascia sfuggire. Così, esse non sono nello spirito universale, in Dio, più complete e adeguate che in qualsiasi spirito finito: e sono il germe di verità che ciascuno di noi porta in sè, la luce che, secondo il quarto Vangelo, illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Anzitutto, l'idea di Dio, suggello di verità impresso nella nostra mente, e arra di una conoscenza del mondo secondo ragione, cioè secondo verità.

[1] Se non è mai il contenuto delle idee — per scarso che sia — che è errato, l'errore, l'inganno non consiste mai in quel che si sa, e neppure nell'ignorare tutto il resto, ma nello scambiare per completa e adeguata l'informe notizia che si possiede.

[2] L'esempio è la credenza, stolta a parere dello Spinoza, nella libertà del volere. In che consiste tale errore? Non nella coscienza che gli uomini hanno delle proprie azioni; non nella loro ignoranza delle cause che li determinano ad agire; ma nel ritener senza cause le proprie azioni sol perchè non conoscono tali cause.

[3] Si annunzia già qui la polemica — che sarà svolta in fine di questa II parte dell'*Etica* — contro le «facoltà» dell'anima, mere astrazioni immaginate dai filosofi, enti di ragione, non di realtà. La volontà non è un ente che causi le volizioni; è il volere stesso in atto, in concreto, come tale o tal'altra volizione.

jactant, animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent.

Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur ; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam et hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus eundem ultra 600 terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur ; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus, sed propterea quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur [1].

PROP. XXXVI. — Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae, sive clarae ac distinctae ideae [2].

PROP. XXXVII. — Id quod omnibus commune, quodque aeque in parte

[1] Il secondo esempio è che chi crede vicino il sole perchè vicino lo vede, non erra perchè lo vede vicino, ma perchè, vedendolo, interpreta come realtà la inevitabile e ineliminabile illusione dei sensi.

[2] Questa proposizione tende a dimostrare che le idee inadeguate sono tanto legittime quanto le adeguate. Per intendere questa dottrina, importantissima anche per le conseguenze morali, si rammenti che l'errore non consiste mai nel contenuto delle idee, ma sempre nella falsa valutazione che qualche individuo fa delle proprie idee, considerandole complete, perfette, esaurienti, quando non sono che monconi assai miseri di conoscenza. Se è così, per povero e insufficiente che sia il contenuto d'un' idea, esso è sempre legittimo e vero : è sempre — in linguaggio spinoziano — un'espressione, benchè misera, del pensiero infinito. Isolata, è insufficiente ; creduta perfetta, diventa falsa ; ma in sè, è vera, e le basterà esser pensata in connessione con le verità da cui discende, per risultare, nella coscienza in cui così sia pensata, adeguata e perfetta.

ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit[1].

PROP. XXXVIIII — Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

COROLLARIUM. — Hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. Nam omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (per prop. praeced.) ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

PROP. XXXIX — Id, quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, commune est et proprium, quodque in cujuscumque horum parte aeque ac in toto est, ejus etiam idea erit in mente adaequata.

[1] Si è già detto che nelle idee composte è possibile confusione ed errore, ma le idee semplici si possono soltanto o avere o non avere; e se si hanno, sono adeguate, se non si hanno, mancano, ma non sono errate. Ci sono poi idee le quali sono implicite in ogni cosa esistente, e non solo in ciascuna cosa esistente, ma anche nelle singole parti di essa. Tali idee nessuno può mai averle inadeguate, giacchè ognuno ne trova il fondamento nella realtà del proprio essere. Se l'inadeguatezza deriva sempre dal fatto che la natura del nostro corpo e quella dei corpi esterni in parte ci sfugge, un'idea la quale sia implicita generalmente tanto nel nostro corpo quanto nell'altrui e tanto in tutto il nostro o l'altrui corpo quanto in una qualsiasi loro parte, è idea che non può esser posseduta che adeguatamente. (Così, per esempio, il concetto di estensione, implicito egualmente in qualsiasi particella di qualsiasi corpo). E qualunque idea segua logicamente da tali idee che, non potendo esser concepite che adeguatamente, sono egualmente note ad ogni uomo, sarà parimente adeguata. (Così l'idea di una causa infinita dell'estensione, di una potenza d'estensione infinita, di Dio come causa dell'estensione).

Corollarium. — Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia.

Prop. XL. — Quaecumque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

Scholium. I — His causam notionum, quae communes vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui [1]. Sed aliae quorundam axiomatum [2] sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent; deinde quaenam communes, et quaenam iis tantum, qui praejudiciis non laborant, clarae et distinctae, et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret unde notiones illae, quas secundas vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi tractatui [3], et

[1] Sono le *κοιναὶ ἔννοιαι* degli Stoici; Cicerone le tradusse appunto « notiones communes ». Lo Spinoza ne ha chiarito il concetto: son quelle idee che sono adeguate in ogni mente umana, e son possedute egualmente da tutti. E sono adeguate in ogni mente umana perchè ciascuno ne trova il fondamento nel suo essere, sicchè nulla gliene sfugge.

[2] « Qui lo Spinoza adopra il vocabolo « assiomi » come identico a « nozioni ». Delle quali « nozioni » (o concetti) egli distingue quelle che son comuni a tutti gli uomini, quelle che son possedute solo da chi sia libero da pregiudizi, e quelle che, appunto, si fondano nei pregiudizi. Oltre ai concetti primi gli scolastici distinguevano le « nozioni seconde », o, come anche dicevano, « intenzioni seconde », « concetti che si riferiscono alle cose come sono soltanto rispetto al nostro intelletto, laddove le *notiones primae* erano i concetti che si riferiscono alle cose come sono in se stesse » (Gentile).

[3] Il *De intellectus emendatione tractatus*, che lo Spinoza lasciò incompiuto.

etiam ne propter nimia hujus rei prolixitatem fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi.

Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicti[1] suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid imago sit explicui in schol. prop. 17. hujus) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient; et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet ex coroll. prop. 17. et prop. 18. hujus, quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei, etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas.

Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant, ut homo, equus,

[1] Gli Scolastici chiamavano così i concetti generalissimi. Per lo Spinoza essi non sono che designazioni alle quali la mente umana ricorre per la sua incapacità di rappresentarsi distintamente tante immagini quante le si presentano. Così le confonde tutte nella designazione « cosa, ente » ecc.

Sicchè, mentre le « nozioni comuni » — estensione, pensiero, Dio — sono i più chiari e distinti tra i concetti umani, i « termini trascendentali » — ente, cosa, qualcosa — sono i più confusi e più bui.

canis, etc. [1]. Videlicet, quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem, etc.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur ; nam ab eo corpus maxime, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit ; atque hoc nomine h o m i n i s exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit.

Sed notandum has notiones non ab omnibus eodem modo formari ; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui

[1] Nettissima distinzione anche tra « nozioni comuni » e « nozioni universali ». « Nozioni universali » erano per gli Scolastici i concetti dei generi: « uomo, cavallo, cane » ecc. Anch'essi, per lo Spinoza, nascono dall'incapacità umana di rappresentarsi nelle loro particolarità individuali tutti i singoli uomini incontrati. Così le molte immagini dei diversi uomini si confondono nell'unica immagine generica e nell'unico vocabolo di « uomo ». Ma questa è impotenza, non potenza della mente umana. La quale invece mostra la sua potenza quando forma quei concetti che nascono da distinzione, non da confusione.

È utile avvertire qui che i generi non sono « concetti », ma « immagini » generiche. Il nome di « *concetti* universali », quindi, nel senso moderno e rigoroso della parola, non può darsi a codesti falsi concetti, che in realtà non sono che immagini stinte e scialbe. Oggi chiamiamo « concetti universali », o « concetti concreti », o « universali concreti », o anche solo « concetti » in senso rigoroso, quelli che lo Spinoza chiama « nozioni comuni a tutti gli uomini », ma chiamiamo « pseudo-concetti », « concetti generali », « concetti empirici » (perchè vi si perviene schematizzando, e quindi impoverendo l'esperienza, che è sempre di individui nella loro viva singolarità), o anche « universali astratti » quelle che lo Spinoza chiama « nozioni universali », e giustamente spiega come immagini generiche, che non han da fare con la filosofia.

saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine h o m i n i s intelligent animal erectae staturae ; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes sine plumis, animal rationale ; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae [1].

Scholium II [2]. — Ex omnibus supra dictis clare apparet nos multa percipere, et notiones universales formare : I. ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (vide coroll. prop. 29. hujus) : et ideo tales perceptiones c o g n i t i o n e m a b e x p e r i e n t i a v a g a vocare consuevi ; II. ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus

[1] Le « nozioni universali » di cui parla lo Spinoza, gli « universali astratti », come diciamo noi, sono immagini, e quindi non è meraviglia se ciascuno se li forma secondo ciò che più colpì la sua immaginazione. Da ciò le varie definizioni, p. es., dell'uomo, si equivalgono tutte, perchè tutte hanno un'origine fantastica, con la quale la filosofia non ha nulla da fare. (Affidarsi alle immagini, senza ricercare il « concetto », significa necessariamente impigliarsi in equivoci e dispute.

[2] In questo scolio, una delle pagine più note e famose dello spinozismo, si raccoglie la fenomenologia spinoziana della conoscenza dell'uomo.

Lo Spinoza distingue tre gradi di conoscenza : l'immaginazione, il ragionamento, e l'intuizione. L'immaginazione non ci dà che « immagini » delle cose, e quelle che ci càpita di formarci ; il ragionamento ci dà concetti ; l'intuizione ci dà il senso pieno della realtà. Procedono dall'immaginazione i concetti generici, che lo Spinoza chiama « nozioni universali » ; procedono dal ragionamento i concetti adeguati, comuni a tutti gli uomini ; e dall'intuizione la certezza immediata e assoluta.

similes iis, per quas res imaginamur (vide schol. prop. 18. hujus). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo[1]; III. denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (vide coroll. prop. 38. et 39. cum ejus coroll. et prop. 40. hujus); atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus[2]. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur

[1] Lo Spinoza addita dell' « immaginazione », o « opinione », o primo grado di conoscenza, due fonti, che in realtà sono una. La nostra mente si riempie d' immagini che non hanno altro ordine se non quello in cui le cose viste o udite si sono succedute. Immagini, dunque, senza intimo nesso, e, inoltre, facciate senza edifizi, giacchè l' immagine ci rivela l'oggetto, ma non le cause, e così l'oggetto ci resta oscuro nella sua genesi, e nella sua vera natura. Se poi, leggendo o udendo qualcosa, ci rammentiamo di ciò che altra volta vedemmo o udimmo, non possiamo rammentarcene che rievocando l' immagine che primamente ce ne formammo. Così l' imperfezione, la confusione della prima immagine pesa su tutta la nostra conoscenza, ad essa legata, finchè non intervenga il ragionamento, col suo potere di critica, a porre nuovi nessi, intimi e razionali, al posto delle successioni, estrinseche e casuali dell' immaginazione.

[2] La differenza tra « ragionamento » e « intuizione » è forse chiarita meglio nelle altre opere dello Spinoza. *Ragionando*, ci persuadiamo che le cose devono stare in una certa maniera; ma non conseguiamo la certezza piena, che è quasi una superiore visione, un senso ricco e infallibile dell'oggetto. Ma quando, guidati dal ragionamento, perveniamo infine ad affisare l'eterna natura di Dio, e da essa vediamo discendere, con necessità intima ed infallibile, le cose tutte del mondo, noi non « conosciamo » più solo il nostro oggetto, ma lo possediamo, ne abbiamo il senso, la fruizione, il godimento. Così la fine del razionalismo spinoziano è mistica.

ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, et productum per primum dividere ; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. Euclidis, nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr., datis numeris 1. 2. 3., nemo non videt quartum numerum proportionalem esse 6., atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus [1].

PROP. XLI. — Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera [2].

PROP. XLII. — Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

PROP. XLIII. — Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare [3].

[1] Come esempio dei tre gradi di conoscenza lo Spinoza usa sempre questa regola del tre, secondo che è appresa, capita o intuita.

[2] Se l'errore è sempre conoscenza incompleta dell'oggetto, solo l'immaginazione, che si affida all'impressione ricevuta e non vi riflette, può ingannarsi. Ma ragionar su le cose e, molto più, intuirle quali conseguono dalla natura divina, è conquistare, con la riflessione attiva, la genesi ideale, che è l'essenza intima dell'oggetto.

[3] È il gran principio spinoziano, che non si può esser nel vero e dubitare che sia il vero. La verità attesta sè stessa con tale energia che non è concepibile verità accompagnata da

Scholium. — In scholio propositionis 21. hujus partis explicui, quid sit idea ideae [1], sed notandum praecedentem propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et, quaeso, quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux seipsam et te-

perplessità o dubbi. Perplessità e dubbi, finchè non si sia conquistata quella chiarezza interiore che è la verità; ma conquistar questa e ancora dubitare è impossibile, perchè la chiarezza è certezza, e questa non si leva che trionfando dei dubbi.

D'altra parte, se non è possibile esser nel vero e dubitare che sia il vero, è altrettanto impossibile sapere quale sia il vero, se prima non vi si sia pervenuti. Ciò pare addirittura lapalissiano; eppure si pensi agli innumerevoli tentativi di fissare un metodo per raggiungere la verità, che si dice di non conoscere ancora e di voler rintracciare mediante tale metodo. Come stabilire il « vero » metodo, se non si conosce ancora la verità? e chi può farci distinguere un certo metodo come capace di farci pervenire alla verità se ancora non vi siamo pervenuti? Il metodo presuppone la verità, non può introdurre ad essa. Può essere la coscienza che il pensiero prende di sè stesso dopo di essere pervenuto al suo scopo; ma non può in nessun caso essere regola di pensare per chi già non pensi. Questi concetti sono luminosamente trattati dallo Spinoza anche nel trattato *Su la correzione dell' intelletto*.

Quanto alla prop. XLIII, lo Spinoza la dimostra fondandosi sul principio che come non c'è stato corporeo che non sia accompagnato da coscienza, così non c'è stato di coscienza che non sia accompagnato a sua volta da coscienza. Non si può pensare il vero senz'aver coscienza di pensarlo.

[1] In questo caso, l'aver coscienza della propria coscienza del vero.

nebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est [1].

Atque his me ad has quaestiones respondisse puto, nempe: si idea vera, quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur), et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet. Deinde, unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique, unde aliquis certo scire potest se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant? Ad has, inquam, quaestiones me jam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex propositione 35. hujus illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens [2]. Falsitatis autem causas a propositione 19. usque ad 35. cum ejus scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet, nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conve-

[1] Frase celebre, e paragone altrettanto celebre. Altrove lo Spinoza dice: « Verum index sui et falsi ».

[2] Si badi bene a questo concetto, che è stato molte volte frainteso. In ogni idea, per quanto falsa, c'è sempre qualche elemento vero; per questo elemento di vero, essa è, per quanto ristretta e monca, una conoscenza positiva dell'oggetto; è, in somma, la verità, sebbene non tutta la verità, dell'oggetto. Ogni idea, dunque, esiste per quel che ha di vero; anzi la sua esistenza e la sua verità, il suo essere e il suo valore, coincidono. — Ma quel tanto di verità che l'idea possiede, se resta isolato, se non è connesso dalla mente coi suoi logici presupposti, e se, così monco com'è, viene assunto a significazione dell'*intero* contenuto dell'oggetto, risulta un'immaginazione deformata di esso, una conoscenza incompleta, un frammento scambiato per l'intero. E questa la sua manchevolezza, il suo difetto, la sua negatività, la sua « falsità ». Sicchè falsità è negatività, incompiutezza, insufficienza, inadeguatezza: e proprio così, non altrimenti dice lo Spinoza.

niat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma [1]. His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (per coroll. prop. 11. hujus); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.

PROP. XLIV. — De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari [2].

COROLLARIUM I. — Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res, tam respectu praeteriti quam futuri, ut contingentes contemplemur [3].

SCHOLIUM. — Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo [4]. Ostendimus supra (prop. 17. hujus cum

[1] Come si può sapere se si hanno idee vere? Avendole. Come s'impara a nuotare (dirà l'Hegel)? Nuotando.

[2] Chi *non conosce* la natura d'una cosa, non può che far congetture sul *possibile* avvenire di essa; ma chi *conosce* la natura di quella cosa, sa bene il suo avvenire, e lo sa tanto più sicuramente quanto meglio la conosce. Se poi la conosce perfettamente — come tutti conosciamo senza residui la natura del triangolo — sa tutto ciò che *necessariamente* consegue da quella natura, e sa perfettamente che, in avvenire come in passato, sempre che alcuno si dia a studiare le proprietà del triangolo, vedrà le medesime proprietà conseguire dalla medesima natura. Che anzi la *necessità* di tal conseguire toglie ogni distinzione di tempo; e le *necessarie* proprietà del triangolo divengono l'*eterna* natura di esso.

[3] Solo chi non sa, dubita; ed è dubitare il pensare qualcosa come *possibile*, ma non necessario.

[4] Ecco, in breve, l'esempio recato dallo Spinoza. Se a sera incontriamo sempre la stessa persona, ci rappresentiamo la sera congiunta con l'immagine di tale persona; ma se una sera incontriamo uno, una sera un altro, noi non sappiamo chi incontreremo, e diciamo che *forse* incontreremo il tale, *forse* il tal altro. È il nostro dubbio, la nostra incertezza, il nostro oscillare (*fluctuari*) tra l'immagine dell'uno e quella dell'altro che ci fa apparir « contingente » che questa sera incontriamo l'uno o l'altro. Questo avviene perchè noi abbiamo soltanto *constatato* passivamente, una sera la presenza dell'uno,

ejus coroll.) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper ut sibi praesentes imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (prop. 18. hujus) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo, ut sibi praesentia, contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum, et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem coeli, quam die praecedenti, viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum, et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur ; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando ; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus

un'altra sera quella dell'altro ; ma se noi *conoscessimo* quelle persone, e le loro occupazioni, e il diario e l'orario di tali occupazioni, noi sapremmo come necessario ciò che ora_ci_par « contingente ».

imaginatio, et cum futuro tempore vespertino jam hunc jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur; et consequenter res, tam ad tempus praesens quam ad praeteritum vel futurum relatas, ut contingentes imaginabimur.

Corollarium II. — De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere[1].

Prop. XLV. — Unaquaeque cujuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis idea, Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit[2].

Scholium[3]. — Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (vide prop. 16. part. 1.). Loquor, inquam, de ipsa

[1] Ciò che si sa come necessario, non si subordina ad alcuna condizione di tempo. Si conosce quindi fuor di qualsiasi relazione col tempo: « in una specie di eternità ».

Si rammenti che è l'immaginazione quella che, diremmo quasi, registra le impressioni così come le vengono, nel momento in cui le vengono, e così le serba, legate alle condizioni di tempo in cui le ricevette. La ragione, invece, rompe la concatenazione temporale delle immagini, e contemplandole le riorganizza in nessi intrinseci: conosce così la loro connessione intima, il loro conseguire l'una dall'altra: il loro conseguire necessario, non legato ad alcun momento speciale, e come eterno.

[2] Perchè qualsiasi cosa è un modo di Dio.

[3] Lo Spinoza chiarisce che per esistenza non intende una certa durata di vita, misurabile ad anni, mesi ecc.; ma intende ciò che consegue dalla natura di Dio.

existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. part. I.

PROP. XLVI. — Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta[1].

PROP. XLVII. — Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

SCHOLIUM. — Hinc videmus Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2. propositionis 40. hujus partis, et de cujus praestantia et utilitate in quinta parte[2] erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant ut corpora, et quod nomen Deus junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod[3] homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non

[1] Non può essere inadeguata perchè qualsiasi esistenza o frammento di esistenza implica egualmente l'essenza di Dio. Sicchè, qualunque sia l'oggetto della nostra conoscenza, esso ci mena egualmente all' idea di Dio, di cui l'oggetto è modo. Così, per ristretta e monca che sia la conoscenza, la mente ha di Dio un' idea adeguata.

[2] Là dove si parla dell' « amor intellectualis Dei ».

[3] Il che.

recte applicamus. Cum enim aliquis ait lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane ; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus ; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint.

PROP. XLVIII. — In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum[1].

SCHOLIUM. — Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur, has et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse, praeter entia metaphysica, sive universalia[2], quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus et

[1] Se lo spirito umano è modo, non può esser l'autore incondizionato delle sue azioni; ma dev'esser ricompreso anch'esso nel circolo delle cose singole che agiscono l'una su l'altra, determinandosi vicendevolmente.

[2] « Universalia » nel solito significato dispregiativo spinoziano.

voluntas ad hanc et illam ideam, vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum [1]. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in Appendice partis primae [2]. Verum antequam ulterius pergam, venit hic notandum me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere ; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur [3]. At postquam demonstravimus has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem propositionem, ut et definitionem 3. hujus, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo.

PROP. XLIX. — In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio,

[1] Non c'è una « facoltà » di volere: c'è il volere in atto: il voler questo o quello.

[2] Perchè, consci delle proprie azioni, non son consci delle cause che li determinano ad esse.

[3] La volontà è definita dallo Spinoza non come desiderio (inclinazione o avversione), ma come potere di affermare o negare.

Ora, così definita la volontà, l'atto dell'affermare e del negare non *si aggiunge* all' idea, ma è l' idea stessa, se per idea non si deve intendere un' inerte immagine che si disegni in fondo ai nostri occhi o nel mezzo del nostro cervello, ma l'atto stesso del concepire, che è esso medesimo atto di affermazione o negazione, di assenso o dissenso.

praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit[1].

Corollarium. — Voluntas et intellectus unum et idem sunt[2].

Scholium. — His causam quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propositionis 44. hujus partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (vide prop. 43. hujus cum ejusdem schol.), non vero dubitationis privationem[3]. At per certi-

[1] L'atto di affermare o negare non sanziona idee già esistenti nella mente, ma fonda, costituisce, fa essere le idee stesse. I concetti, dirà Kant, non son fondati che da giudizi.

Si badi che, se ciò che dà luogo alle idee è l'atto di affermazione o negazione, la volontà, non è più possibile alcuna distinzione tra intelletto e volere, tra vita teoretica e vita pratica dello spirito. La vita pratica non segue e ricalca la vita teoretica, perchè è già contenuta in essa; e la vita teoretica non sarebbe se l'attività, la « volontà », non desse luogo, coi giudizi, alle idee.

[2] Con questo corollario lo Spinoza chiude l'uscio, per sempre, all'analisi psicologica che nello spirito distingue più poteri diversi, e rende possibile il « concetto » dello spirito che pone sè stesso, atto d'affermazione o negazione che costituisce i concetti.

[3] Si ponga mente a questa distinzione, molto più importante che a prima vista non sembri. Non dubitare non è lo stesso che esser certi. La certezza è sicurezza interiore, l'assenza di dubbio è una condizione momentanea, esposta a disfarsi alla prima occasione. Altrove (nel *Trattato politico*) lo Spinoza nota analogamente che assenza di guerra non è lo stesso che pace: pace è qualcosa di positivo, è saggezza, è

tudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad objectiones, quae in nostram hanc doctrinam objici possunt, respondeam ; et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi, hujus doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam ; nam praecipuae ex iis, quae in quinta parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae, a multis vel plane confunduntur, ideo hanc de voluntate doctrinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt. Quippe, qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus ; ideas igitur veluti picturas in tabula mutas aspiciunt, et, hoc praejudicio praeoccupati, non vident ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem invol-

virtù ; assenza di guerra è, invece, l'effetto della condizione casuale, che nessuno ha pensato ad attaccarci.

Concepire la certezza come energia interiore, come guerra guerreggiata e trionfata contro l'errore, è ancora una determinazione del concetto dello spirito come *atto* di concepire, non come inerte ricettacolo di immagini, impresse dal di fuori e serbate passivamente.

La distinzione tra assenza di dubbio e certezza spiega come sembra che si possa aderire all'errore, come si aderisce alla verità. Alla verità si aderisce davvero, con fervido e convinto assenso, senza del quale non c'è verità ; all'errore invece ci si può trovare a dare retta finchè non sopravvengano circostanze che ci conducano a dubitarne.)

vere [1]. Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant [2]. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.

Atque haec pauca de his monuisse sufficiat; quare ad praedictas objectiones transeo [3]. Harum p r i m a est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere quam intellectum, atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant voluntatem latius se extendere quam intellectum, est, quia se experiri ajunt se non majore assentiendi, sive affirmandi et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam jam habemus, at quidem majore facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita. S e c u n d o nobis objici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum quatenus assentitur aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit

[1] Chi identifica idea e immagine, ritiene arbitrarie e false quelle idee a cui non rispondano immagini. Ma idea è atto di pensiero, non ritratto di oggetti esterni.

[2] È un' illusione delle più frequenti che si possa volere contro i propri sentimenti. Si può « parlare » contro i propri sentimenti, ma non agire.

[3] Sono obiezioni che possono ricavarsi dalla dottrina cartesiana.

dari equum alatum; nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas, sive facultas assentiendi, libera sit, et a facultate intelligendi diversa. Tertio objici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere quam alia; hoc est, non majore potentia indigere videmur ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem et intellectum. Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina[1]? famene et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo seipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem, et faciendi quicquid velit, habet. Praeter haec alia forsan possunt objici, sed quia inculcare non tereor quid unusquisque somniare potest, ad has objectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter. Et quidem ad primam dico[2] me concedere voluntatem latius se extendere quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere quam perceptiones, sive

[1] «Giovanni Buridano, professore a Parigi, morì dopo il 1350. Secondo la sua concezione, l'uomo ha potere di scegliere anche tra motivi equivalenti; mentre un essere irragionevole, tra motivi equivalenti, morrebbe di fame per incapacità di scegliere. Il paragone dell'asino non si trova negli scritti; o fu inventato dai contemporanei a scopo di ridicolo, o dovette valersene Buridano stesso nelle lezioni». (Gentile).

[2] Risposta alla prima obiezione (che la volontà sia più estesa dell'intelletto; infinita l'una, finito l'altro): la volontà è più estesa dell'intelletto chiaro e distinto, ma non di tutto l'intelletto; che invece se infinita è la volontà, altrettanto infinito dev'essere l'intelletto, che con essa coincide.

concipiendi facultatem; nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire sive percipere. Quod si dicant infinita dari, quae percipere non possumus, regero nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt: si Deus vellet efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset ut nobis daret majorem intellectum, sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur.

Ad secundam objectionem respondeo[1] negando nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt se rem non adaequate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum equum alatum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit (per coroll. prop 17 hujus), nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario

[1] Risposta alla seconda obiezione (che possiamo sospendere il nostro assenso; dunque siamo liberi): sospendere l'assenso non è un atto di libertà, ma un accorgersi di percepire il falso. (Coincide dunque con un momento teoretico l'accorgersi dell'errore). Sicchè la volontà non ha privilegi su l'intelletto.

equum ut praesentem contemplabitur: nec de ejus existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somniis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, judicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilominus contingit, ut etiam in somniis judicium suspendamus, nempe cum somniamus nos somniare. Porro concedo neminem decipi quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere concedo (vide schol. prop. 17. hujus); sed nego hominem nihil affirmare quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit. Atque his[1] puto me ad tertiam etiam objectionem respondisse[2], nempe, quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cujus propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae

[1] His = coi *seguenti* argomenti.

[2] Risposta alla terza obiezione (che un'affermazione, cioè un atto di volontà, se è vera, non ha più realtà di un'affermazione falsa; mentre un'idea vera ha più realtà, o perfezione di un'idea falsa: donde la differenza di intelletto e volontà): non è vero che occorra egual potenza di pensiero per affermare il falso che per affermare il vero; errore è difetto di conoscenza; dunque *minor* capacità di affermazione.

constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli, ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit (vide prop. 35. hujus cum ejus schol et schol. prop. 47. hujus). Quare hic apprime venit notandum quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus. Quod denique ad quartam objectionem attinet, dico [1] me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus quam homo sit aestimandus? dico me nescire, ut etiam nescio quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani, etc.

Superest tandem indicare quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe I. quatenus docet nos ex solo Dei nutu [2] agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quie-

[1] Risposta alla quarta obiezione (che accadrebbe se l'uomo, non essendo libero, si trovasse tra motivi equivalenti?): morrebbe; ma un uomo che si trovasse in tal condizione, sarebbe spregevole come gli sciocchi e i matti.

[2] È un'immagine, che non va presa alla lettera. Agiamo secondo i cenni di Dio solo in quanto, essendo noi stessi modi di lui, ogni nostra opera è opera sua.

tum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari expectant, quasi ipsa virtus Deique servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas [1]. II Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre: nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis [2]. III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere [3]. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus, et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in tertia parte ostendam [4]. IV. Denique confert etiam haec doc-

[1] È qui anticipata l'altissima dottrina morale della quinta parte. La virtù è beatitudine a sè stessa; e non c'è da attenderne premi come per una servitù tributata a Dio. Si usi pure se si vuole l'immagine di questo servaggio: esso è tale servaggio che non c'è felicità nè libertà che sia più grande.

[2] Se tutto ciò che avviene, avviene «ex solo Dei nutu», non c'è più fortuna nè caso: ciò che accade, accade necessariamente, e segue dalla natura stessa di Dio. Vano, dunque, e irrazionale ogni lamento. Saggezza è, in tal caso, la rassegnazione, che è suprema pace interiore e, in qualche modo, beatitudine.

[3] L'atteggiamento del saggio — dirà lo Spinoza in un passo famoso di una sua lettera — non è nè l'irrisione nè il compianto, ma la comprensione degli avvenimenti.

[4] Dunque un'etica fondata non sul sentimento, ma su la ragione (anzi, pur troppo, sul ragionamento, come vedremo).

trina non parum ad communem societatem : quatenus docet qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant [1]. Atque his quae in hoc schol. agere constitueram absolvi, et eo finem huic nostrae secundae parti impono ; in qua puto me naturam mentis humanae ejusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

*Finis Secundae Partis.*

[1] Il fine dello stato — suona un passo, anche famoso, del *Trattato teologico-politico* — è invero la libertà. Lo stato esiste perchè ai singoli individui sia garantita, con la sicurezza, la libertà delle proprie iniziative. (Contro Hobbes che, facendo assorbire i cittadini dallo stato, glieli asserviva).

# ETHICES

## PARS TERTIA,

### DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM [1].

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communis naturae leges sequuntur, sed rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur [2]. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur ; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur [3]. Non defuerunt tamen viii

[1] Delle passioni.

[2] Si rammenti l'Appendice della parte prima, che riconduce l'uomo nell'ámbito della natura, di cui è parte.

[3] Concepito l'uomo come un essere a parte, dotato di assoluto predominio su le proprie azioni, ci si domanda poi da che nascano i vizi ; e si attribuiscono a una speciale debolezza della natura umana, non alle leggi della comune natura. Nasce così tutta una letteratura, in cui si schernisce o detesta

praestantissimi [1] (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint, et plena prudentiae consilia mortalibus dederint ; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium ; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo [2]. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere [3]. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui ; est namque natura semper eadem, et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia ; hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia

la natura umana : letteratura moralistica, con la quale lo Spinoza non vuol avere in comune nulla, nemmeno la parola « morale », a cui sostituisce con intenzione la parola « etica », che era, nella classificazione antica delle scienze filosofiche, la scienza dell'uomo in generale.

[1] Gli Stoici. La morale spinoziana, col suo ideale del « vir fortis » contro le passioni, del saggio la cui suprema virtù è la sapienza, sapienza che è beatitudine, è nella tradizione, copiosa e nobile, del pensiero stoico.

[2] La tèsi dello Spinoza è l'inevitabilità delle passioni umane — fenomeni dell'universa natura, normali quanto ogni altro fenomeno ; effetti necessari dell'azione di quelle forze tra le quali l'uomo vive — e la correzione delle passioni, fenomeni della natura, con altri affetti, parimente naturali, ma non passeggeri. Sicchè è natura che nascano i vizi ; ed è natura che li vinca chi coltivi in se affetti più tenaci e duraturi.

[3] V. p. 147 n. 3. Cfr. anche il *Trattato politico*, cap. I, 4.

fiunt, et ex unis formis in alias mutantur sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia ; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cujuscumque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia, eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset [1].

## DEFINITIONES [2].

I. Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi.

[1] Se l'uomo è parte della natura, è così assurdo parlare di « vizi » dell'uomo come, in generale, di « difetti » della natura. « Difetto » è un mancare a qualcosa ; ora a che mancherebbe la natura ? Se noi ci formiamo, a nostro arbitrio, un ideale di perfezione, potrà sembrarci che la natura, o l'uomo, o checchessia, resti inferiore al dovuto, sol perchè resta inferiore al nostro ideale. Ma son nostre fantasticherie. Non ci son « difetti » nella natura, e, se l'uomo ne è parte, non ci son « vizi » nell'uomo. E i « vizi » sono naturali stati dell'animo umano, che naturalmente sorgono, e solo naturalmente possono esser corretti. Sicchè ai vizi e alle virtù, e in generale alla vita morale dell'uomo, ora che se n' è rivendicata la piena naturalità, non conviene altra maniera di trattazione che quella usata per ogni specie di fenomeni naturali: e quindi, per lo Spinoza, la trattazione in ordine geometrico.

[2] Siamo « cause adeguate » di quegli avvenimenti che hanno noi per esclusiva loro causa. Di essi noi siamo « autori » ; ma « subiamo » quegli avvenimenti che non son causati da noi, o son causati solo in parte da noi.

Inadaequatam autem, seu partialem, illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (per defin. praeced.) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non nisi partialis sumus causa.

III. Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas [1].

Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias, passionem.

## AFFECTUUM DEFINITIONES.

I. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explicatio. Diximus supra, in scholio propositionis 9. hujus partis [2], cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inser-

[1] Le « affezioni » accrescono o scemano la nostra capacità d'azione. Sono stati del nostro corpo, accompagnati da coscienza La coscienza dell'accresciuto nostro potere è il sentimento di gioia, quella del diminuito nostro potere è il sentimento di depressione o tristezza. Gioia e tristezza sono dunque i due sentimenti fondamentali; ed hanno varie forme e gradi e sfumature.

[2] Omesso nel nostro testo.

viunt [1]. Sed in eodem scholio etiam monui me revera inter humanum appetitum et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus idemque ; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui ; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis, vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum ; sed ex hac definitione (per prop. 23. part. II.) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis sive appetitus esse conscia. Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit (per eandem prop.) addere, quatenus ex data quacumque ejus affectione determinata etc. Nam per affectionem humanae essentiae quamcumque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive adventicia ; sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et quo se vertat nesciat.

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem [2].

[1] Si badi a questa definizione per cui l'appetito non è una « facoltà » dell'anima, ma l'anima stessa in quanto appetisce. E l'appetito è identificato con l'impulso (*impetus*), col desiderio e con la volontà. Ecco una gran retata di « facoltà » e di distinzioni psicologiche. E l'appetito, a cui desiderio, impulso e volontà si riducono, è poi l'anima stessa nel suo tendere. E l'anima, a sua volta, non è più sostanza, ma *atto* di pensiero.

[2] Il senso dell'accresciuta vitalità.

III. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.

Explicatio. Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque laetitiae affectu compos esset ; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps....

IV. Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem [1].

V. Contemptus est rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt quam quae in ipsa sunt.

[1] *Prop. LII.* « Obiectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur ». *Schol.* « Haec mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur *admiratio* ; quae, si ab obiecto, quod timemus, moveatur, *consternatio* dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicuius prudentia, industria, vel aliquid huiusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur *veneratio*. Alias *horror*, si hominis iram, invidiam, etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam etc. admiramur, amor eo ipso maior erit, et hunc amorem admirationi sive venerationi iunctum *devotionem* vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus otium, spem, securitatem, et alios affectus admirationi iunctos ; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione ».

VI. Amor est laetitia concomitante idea causae externae.

Explicatio. Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat; illa vero auctorum [1], qui definiunt amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae, non amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit, et, quia amoris essentia non satis ab auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt; et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint.

VII. Odium est tristitia concomitante idea causae externae.

VIII. Propensio est laetitia concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. Aversio est tristitia concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est tristitiae.

X. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

Explicatio. Admirationem oriri ex rei novitate ostendimus. Si igitur contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur [2], idem admirari desinemus; atque adeo videmus devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur [2].

Explicatio. Quatenus rem, quam odimus, contemnimus, eatenus de eadem existentiam negamus et eatenus laetamur. Sed quoniam supponimus hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur hanc laetitiam solidam non esse.

XII. Spes est inconstans laetitia, orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus.

[1] I cartesiani.
[2] Ci rappresentiamo.

XIII. Metus est inconstans tristitia, orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus.

Explicatio. Ex his definitionibus sequitur non dari spem sine metu, neque metum sine spe. Qui enim spe pendet et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari, et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explicatio. Oritur itaque ex spe securitas, et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur; quod fit, quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur, vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium injiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (per coroll. prop. 31. part. II.) nunquam possumus esse certi, fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (vide schol. prop. 49. part. II.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest, ut ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae vel tristitiae affectu afficiamur, ac ex rei praesentis imagine.

XVI. Gaudium est laetitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit.

Explicatio. Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem ejus habitum.

XIX. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explicatio. Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat.

XXI. Existimatio [1] est de aliquo prae amore plus justo sentire

XXII. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire.

Explicatio. Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus, sive proprietas ; atque adeo potest existimatio etiam definiri, quod sit amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus justo sentiat, et contra despectus, quod sit odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus justo sentiat.

XXIII. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra ut ex alterius malo gaudeat.

Explicatio. Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest :

XXIV. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

[1] V. la « explicatio » precedente.

Explicatio. Hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur, tanquam causa per se vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur tanquam causa.

XXV. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas[1] est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

Explicatio. Acquiescentia in se ipso[2] humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam concomitante idea alicujus facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur:

XXVII. Poenitentia est tristitia concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explicatio. Hic praeterea notandum venit mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine pravi vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui recti dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum, illos exprobrando, liberosque propter eosdem saepe objurgando, hos contra suadendo et laudando, effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his jungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo et religio non est omnibus eadem, sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus poenitet, vel eodem gloriatur.

XXVIII. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire.

[1] Non è proprio « umiltà ».
[2] È l'appagamento interiore.

Explicatio. Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad objectum externum, superbia autem ad ipsum hominem, de se plus justo sentientem, referatur. Caeterum, ut existimatio amoris, sic superbia philautiae[1] affectus vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit amor sui, sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat. Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se, prae odio sui, minus justo sentit; imo nemo de se minus justo sentit, quatenus imaginatur se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quamdiu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tamdiu ad agendum non est determinatus, et consequenter tamdiu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus justo sentiat; fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur se ab omnibus contemni, idque dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus justo sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cujus est incertus; ut quod neget se nihil certi posse concipere, nihilque nisi prava vel turpia posse cupere vel agere, etc. Possumus deinde dicere aliquem de se minus justo sentire, cum videmus ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem abjectionem[2] vocabo; nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia,

[1] Amor di sé.

[2] Non è ciò che noi chiamiamo « abiezione »; piuttosto: eccessiva timidezza.

sic ex humilitate abjectio oritur, quae proinde a nobis sic definitur :

XXIX. Abjectio est de se prae tristitia minus justo sentire.

Explicatio. Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere, sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum superbum vocare, qui nimis gloriatur, qui non nisi virtutes suas, et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum humilem vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat, et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe humilitas et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur; et ideo, qui maxime creduntur abjecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

XXX. Gloria est laetitia concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est tristitia concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explicatio. Hic notanda est differentia, quae est inter pudorem et verecundiam. Est enim pudor tristitia, quae sequitur factum, cujus pudet. Verecundia autem est metus seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat.

XXXII. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

Explicatio. Cum alicujus rei recordamur, ut jam saepe diximus, eo ipso disponimur ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio, seu conatus, dum vigilamus, ple-

rumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam ejus, cujus recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem, cum eodem laetitiae affectu, ut praesentem contemplari, qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur. Sed quia nomen d e s i d e r i u m cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. Aemulatio est alicujus rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

Explicatio. Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt ; vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur ; eum imitari quidem alterius affectum, sed non eundem aemulari dicemus ; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile, vel jucundum esse judicamus, imitatur.

XXXIV. Gratia seu gratitudo est cupiditas, seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit.

XXXV. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cujus nos miseret.

XXXVI. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum.

XXXVII. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit.

XXXVIII. Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cujus nos miseret.

Explicatio. Crudelitati opponitur clementia, quae

passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur, .

XXXIX. Timor est cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi.

XL. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod ejus aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cujus cupiditas coërcetur timore periculi, quod ejus aequales subire audent.

Explicatio. Est igitur pusillanimitas nihil aliud, quam metus alicujus mali, quod plerique non solent metuere ; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia, quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cujus cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

Explicatio. Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit metus, qui hominem stupefactum aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit. Dico stupefactum, quatenus ejus cupiditatem malum amovendi admiratione coërceri intelligimus. Fluctuantem autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem coërceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat : unde fit, ut quodnam ex duobus avertat nesciat.

XLIII. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent.

XLIV. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

Explicatio. Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus foventur et corroborantur ; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur.

Optimus quisque, inquit Cicero[1], maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, etc.

XLV. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas, vel etiam amor.

XLVI. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.

XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.

XLVIII. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Explicatio. Porro hi quinque affectus contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis; temperantiam deinde, sobrietatem, et castitatem mentis potentiam, non autem passionem, indicare jam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus, vel timidus a nimio cibo, potu et coitu, abstineat; avaritia tamen, ambitio et timor luxuriae, ebrietati vel libidini non sunt contrarii. Nam avarus in cibum et potum alienum ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id, quod non vult, facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare projiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi, etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest, praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones zelotypiae[2] et reliquarum animi fluctuationum silentio preatermitto, tam quia ex compo-

[1] « *Pro Archia*, 11; cfr. *Tuscul.*, 1,15 » (Gentile).
[2] Gelosia.

sitione affectuum, quos jam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent; quod ostendit ad usum vitae sufficere easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet eos omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas [1]. Si jam ad hos primitivos, et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus:

## AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO.

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.

Explicatio. Dico primo affectum seu passionem animi esse c o n f u s a m i d e a m. Nam mentem eatenus tantum pati ostendimus, quatenus ideas inadaequatas sive confusas habet. Dico deinde: q u a m e n s m a j o r e m v e l m i n o r e m s u i c o r p o r i s, v e l a l i c u j u s e j u s p a r t i s, existendi v i m, q u a m a n t e a, a f f i r m a t. Omnes enim corporum

[1] Ridotte tutte le passioni al desiderio, alla gioia e alla tristezza; intese gioia e tristezza come il senso di accresciuta o diminuita capacità d'azione; stabilito che desiderio è sinonimo di appetito e volontà, e appetito è l'anima stessa, in quanto tende verso ciò che può conservarla: ci troviamo di fronte, non più a una moltitudine di distinzioni psicologiche, ma a un concetto, vigorosamente unitario, dello spirito come energia volitiva (o desiderio), a volte vincitrice (gioia), a volte vinta (tristezza).

ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualem constitutionem (per coroll. 2 prop. 16. part. II.), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur. Sed notandum, cum dico majorem vel minorem existendi vim, quam antea, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (per prop. 11. et 13. part. II.), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis, formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverit. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Addidi denique: et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad aliud cogitandum determinatur, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

*Finis Tertiae Partis.*

# ETHICES

## PARS QUARTA,

### DE SERVITUTE HUMANA, SEU DE AFFECTUUM VIRIBUS [1].

### PRAEFATIO.

Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus s e r v i t u t e m voco [2]; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae; in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi [3]. Hujus

[1] Si rammenti che per lo Spinoza l'uomo è parte della natura, e i suoi sentimenti fenomeni naturali. Quando l'uomo soggiace all'azione delle cause esterne, egli è schiavo di ciò che l'eccita e l'attira; quando, invece, comprende la caducità dei beni passeggeri, e si volge ad amare l'eterno, egli domina le passioni, ed è libero. Lo Spinoza tratta nella quarta parte del servaggio umano, cioè di quel momento ideale della vita umana in cui l'uomo è tiranneggiato da ciò che tanto più lo attrae quanto meno egli ne comprende l'efimero valore; e nella quinta parte tratta della libertà umana, cioè di quel momento ideale, di quel grado di elevazione spirituale in cui l'uomo, pervenuto al concetto, anzi all'intuizione, che non può non essere amorosa, del solo bene non mendace nè perituro, ha, in questo supremo amore, la pace da ogni amore tormentoso e asservente.

[2] « *Finchè* l'uomo non basta a moderare e frenare le sue passioni, io dico che serve ».

[3] Ovidio, *Metam.*, VII, 20-21.

rei causam, et quid praeterea affectus boni vel mali habent, in hac parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de perfectione et imperfectione, deque bono et malo praefari lubet[1].

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam perfectam esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis et scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet; et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem eius auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum, si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia

[1] Se nulla è contingente, se tutto accade come Dio, o la natura, lo fa accadere, con assoluta necessità, tutto è come solo può essere, e non c' è nessun iato tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere: anzi, nulla dev'essere altrimenti di come è, e se noi troviamo che una cosa sia un male, ciò dipende dal fatto che a noi, individui o genere umano, quella cosa nuoce, ma, considerata nella propria natura, prescindendo dal vantaggio o nocumento che altri ne cavi, essa è così necessaria come ogni altra. E quanto alla perfezione, noi possiamo formare una scala di realtà più e men perfette solo in quanto, formatoci arbitrariamente un ideale, gli commisuriamo le varie realtà.

consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent ; solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium ideas formare universales, quas rerum, veluti exemplaria habent, et quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, sibique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse res naturales perfectas aut imperfectas vocare magis ex praejudicio quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere ; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (prop. 16. part. II.). Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit ; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem, habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur [1]. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appe-

[1] Si noti questa interiorizzazione del fine, concepito non più come la mèta del nostro desiderio, ma come il nostro stesso desiderio. Di fatti nulla si desidera perchè, di sua natura, sia fine, ma tutto divien fine quando sia desiderato.

titum, qui revera causa est efficiens ; quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetit um causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo ajunt, naturam aliquando deficere vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in appendice partis primae egi. Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (defin. 6. part. II.) dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare ; nempe ad notiones entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus ; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis [1], impotentia, etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis, aliquid quod suum sit, deficiat, vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicujus rei competit nisi id, quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur ; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus [2].

[1] *La* fine.

[2] Sono valutazioni comparative che presuppongono un soggetto, e valgono solo per lui. Il bene è sempre bene *per* qual-

Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per b o n u m itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per m a l u m autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt [1]. Nam apprime notandum est, cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur; equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur; sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam; hoc est, rei cujuscumque essentiam, qua-

cuno; e così il male. Se si sopprime il riferimento ad un soggetto, la valutazione stessa sfuma.

[1] Qui il lettore si domanda: ma cotesto esemplare di uomo non è anch'esso arbitrario? chè, se fosse anch'esso arbitrario, non solo non si avrebbe nessun dovere di conformarvisi, cioè di esser buoni, ma non ci sarebbe più una ragione sola per la quale chi vi si conformi debba essere preposto a chi non se ne curi. — Questa domanda sarebbe inutile rivolgerla allo Spinoza. Egli risponderebbe come rispose a un mercante che gliela rivolse più volte: tutto ciò che avviene è egualmente legittimo; *tuttavia* io pongo i buoni imparagonabilmente più su dei cattivi. — Come si vede, dove il sistema dei concetti rigorosamente pensati diveniva carcere da cui *filosoficamente* non era possibile uscire, il sentimento interveniva e abbatteva le pareti e i limiti.

tenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit ; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit ; quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecumque, sive ea perfectior sit, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

## DEFINITIONES.

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile [1].

[1] L'etica spinoziana sarà dunque utilitaristica ? Precisamente il contrario. Perciò occorre non fraintendere questa definizione, senza, d'altra parte, lasciarsene sfuggire le intenzioni. Utile è ciò che giova; e se ciò che giova più di ogni altra cosa, anzi ciò che solo giova davvero, senza possibilità di delusioni, è la conoscenza e l'amore di Dio, ecco che l'etica spinoziana parte da una premessa utilitaristica per giungere a una conclusione di nobilissima elevatezza.

Tuttavia c'è una ragione, che tiene alle radici stesse della concezione spinoziana, per la quale lo Spinoza, per giungere alla sua conclusione mistica, non vuol partire da altra base che utilitaristica. Se, oltre a ciò che è, non c'è un dover essere, se è illegittimo fantasticare di un ideale, a cui cosa alcuna debba adeguarsi, il vizio, la frode, la menzogna accadono con la stessa necessità delle azioni innocue o benefiche. Esse hanno un fondamento positivo nell'utilità che recano a chi le commette. Solo, questa utilità è molto breve e limitata ; dà dei vantaggi materiali, ma non dà la pace interiore ; e chi insegue i suoi scopi egoistici, si trova spinto su una china di insaziabilità, che è china di disperazione. Utilità, dunque, non solo limitata, ma mendace e falsa ; che non lascia che amarezza e delusione. Ma l'utilità che non inganna, l'utilità che non passa, che nutre di gioia profonda, che dà la serenità assoluta e la pace interiore, è la conoscenza dell'essenza del mondo che è necessità ineludibile, per la quale da ogni causa fluisce, senza possibilità di deviazioni, l'effetto, e noi siamo tra questo incrociarsi di

II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes.

azioni, agenti noi stessi, ma anche soggetti alle altrui azioni, rassegnati però e accettanti con conscia tranquillità quella qualsiasi sorte che ci tocchi. Perchè *bini utile* dunque, la vita del saggio è senza paragone preferibile a quella dello stolto. Ma anche questa ha la sua, per quanto ristretta e meschina e miserabile positività; e non può non averla, giacchè è anch'essa un modo dell'eterna natura nella quale sola ha fondamento tutto ciò che esiste, gretto o nobile, mostruoso o sublime.

Tutta l'etica spinoziana si appuntà nel tentativo di far derivare *naturalmente* la vita morale dalla vita amorale e perfino immorale, quando l'uomo corregga la sua visione e valutazione del mondo per avere scorto quale sia il *vero* bene. Ma è stato osservato che proprio questa correzione della propria visione del mondo, proprio questa crisi o conversione morale è quella che fonda la virtù, che è salvezza e beatitudine. Ora questa correzione, questa crisi, questa conversione è *naturale?* Che basti correggere la propria valutazione dei beni perchè diventi necessaria la santità come prima era impossibile il peccato, è evidente; ma questa correzione come concepirla come *naturale* succedaneo dello stato di peccato, senza inversione e schianto? Che se la moralità è crisi, conversione, ribellione alla schiavitù del senso, libertà, cade non solo l'etica naturalistica spinoziana, ma, come ben s'intende, tutta l'impalcatura del suo naturalismo, del suo conseguir *necessario* delle cose, senza scelta e senza possibilità di deviazione.

Si è voluto osservare ciò fin dal principio dello sviluppo della morale spinoziana per orientare subito il lettore; ma non si deve dimenticare che — se per noi oggi un'etica naturalistica è una contraddizione in termini, che anzi proprio il senso ricco della vita morale ha condotto Kant e tutti a concepire ogni realtà, la realtà stessa come libertà — il concetto spinoziano del bene come utile è un'altra preziosa conquista nella guerra che il pensiero moderno ha combattuto e combatte contro le astrattezze. Il bene non è soltanto utile; e ciò fa l'insufficienza della base della morale spinoziana; ma il bene è utile, e non può esser bene senza essere utile, il sommo utile. Questo concetto, che fu già vigoroso nella speculazione, tutta fiuto e istinto, di Socrate, è un'istanza potentissima contro i vaneggiamenti di un bene in sè, e quindi, più in generale, di un valore in sè, e di una realtà in sè. Bene è bene per qualcuno; è il bene di qualcuno. Così si interiorizzano i valori, riconducendoli nella coscienza, di cui sono non i portati, ma le norme immanenti.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat [1].

IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus [2], an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

V. Per contrarios affectus in seqq intelligam eos, qui hominem diversum trahunt, quamvis ejusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species; nec naturâ, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in schol. 1. et 2. prop. 18. part. III., quod vide.

VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo [3].

VIII. Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae (per solas ipsius naturae leges possunt intelligi [4].

[1] E siamo noi a non trovare, a non sapere ciò che necessariamente la fa essere o non essere.

[2] Sempre noi, perchè in sè tutto è necessario.

[3] V. p. 169.

[4] Come del bene lo Spinoza accentua l'utilità, fino a identificare i due concetti, così della virtù lo Spinoza accentua la potenza, fino a identificare, anche qui, i due concetti. Oggi noi siamo interamente con lo Spinoza a non riconoscere come bene un bene che non rinnovi tutto l'essere, a non ritenere virtù quella che non dia all'uomo un potere infinito, una forza d'animo infinita; ma, come accennammo più su, crediamo che l'utilità sia insita nel bene, ma non che il bene sia nient'altro che utile, sì che ogni utile sia bene; e parimenti, riteniamo che la forza d'animo sia la conseguenza immancabile, anzi la manifestazione, l'espressione, l'esplicazione stessa della virtù, ma non identifichiamo senz'altro la virtù con la forza d'animo, in modo che ogni forza d'animo, anche quella del brigante, sia virtù. — Ciò era lontanissimo, come dalle nostre, così

Caput I. — Omnes nostri conatus, seu cupiditates, ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam, tanquam per proximam suam causam, possint intelligi, vel quatenus naturae sumus pars, quae per se, absque aliis individuis, non potest adaequate concipi.

Caput II. — Cupiditates quae ex nostra natura ita suquuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur ; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet ; et ideo illae recte a c t i o n e s, hae autem p a s s i o n e s vocantur ; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem.

Caput III. — Nostrae actiones, hoc est cupiditates illae, quae hominis potentia seu ratione definiuntur, semper honae sunt, reliquae autem tam bonae quam malae possunt esse.

Caput IV. — In vita itaque apprime utile est intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit ; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur : at intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum, Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Caput V. — Nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia ; et res eatenus tantum bonae sunt, qua-

anche dalle intenzioni dello Spinoza ; ma, appunto per ciò, c' è stridore tra le intenzioni pie dello Spinoza e la sua ardita e pericolosa identificazione.

tenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur. Quae autem contra impediunt, quo minus homo rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

Caput VI. — Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese accommodare cogitur.

Caput VII. — Nec fieri potest ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt eo ipso hominis agendi potentia juvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit.

Caput VIII. — Quicquid in rerum natura datur, quod judicamus malum esse, sive posse impedire, quo minus existere et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet; et quicquid contra datur, quod judicamus bonum sive utile esse ad nostrum esse conservandum, et vita rationali fruendum id ad nostrum usum capere, et eo quocumque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae jure[1] facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.

[1] Cápita qui, quasi incidentalmente, il concetto di « diritto di natura », dallo Spinoza sviluppato a lungo nel *Trattato teologico-politico*, e poi ancóra nel *Trattato politico*.

Nell'espressione *diritto di natura* « diritto » è una metafora: non è ciò che è lecito, ma ciò che è possibile. Cioè, il lecito coincide col possibile, ed a ciascuno è lecito ciò ch'egli può fare (anche uccidere, frodare ecc.).

È noto che a « stato di natura » si contrappone « stato di civiltà ». Nel primo non ci son leggi che limitino l'arbitrio

CAPUT IX. — Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua[1]; adeoque (per caput 7.) nihil homini ad

degl' individui; nel secondo la libertà è limitata, e così appunto garantita dalle leggi della comunità.

Ma lo Spinoza avverte espressamente (nel *Trattato politico*) che uno «stato di natura» non ci fu mai nella realtà; giacchè, se la società e lo stato conseguono naturalmente dai sentimenti stessi spontanei nell'uomo, essi son coevi del genere umano, e lo «stato di natura» non è che una finzione mentale, dalla quale si parte per esporre la genesi della società e dello Stato dal naturale svolgimento delle passioni umane.

[1] È qui l'argomentazione dello Spinoza, e il suo tentativo di derivare *naturalmente* la realtà morale dagli impulsi stessi dell'uomo. L'uomo tende a conservarsi; questa tendenza è la sua stessa natura. Per conservarsi, egli magari inganna, froda, uccide; e finchè si considera in lui il puro individuo naturale, e non il cittadino, non c'è in nome di che condannarlo. Ma *proprio alla sua conservazione* nulla giova quanto la compagnia e la cooperazione di altri individui della medesima specie; dunque, proprio per utilità, proprio per la medesima utilità personale per la quale egli uccideva e frodava, egli si induce ad associarsi coi suoi simili, visto che tale *solidarietà sociale* lo difende dai pericoli e gli garantisce la conservazione, suo primo e fondamentale desiderio, molto meglio di qualsiasi *lotta* con gli altri esseri. Così la società nasce naturalmente da quello stesso primordiale e imprescindibile istinto di conservazione da cui deriva, finchè non c'è ancora società, la hobbesiana guerra dell'individuo contro ogni altro essere. Ma la coesistenza con gli altri uomini — impossibile finchè si perseguono i beni finiti, che essendo limitati, o son di uno o son di un altro, donde liti e emulazioni e contese — diventa invece possibile se gli uomini, seguendo la ragione, si volgono ad amare e a pregiare quel che davvero è loro utile, e quindi in sommo grado la concordia.

Ma a questa deduzione *naturale* della società dall'impulso c'è forse da obiettare lo stesso che s'è obiettato alla analoga deduzione della moralità dall'istinto. La società degli uomini capaci di vita razionale è quanto c'è di più utile alla conservazione; ma, per valutarla così, occorre che ci si sia disingannati su la validità della difesa violenta con le armi alla mano. Ora, è proprio questo disinganno che fonda e inizia la vita sociale; e può essere una *naturale* conseguenza della lotta bel-

suum esse conservandum, et vita rationali fruendum utilius datur quam homo, qui ratione ducitur. Deinde, quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

CAPUT X. — Quatenus homines invidia aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt quam reliqua naturae individua.

CAPUT XI. — Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

CAPUT XII. — Hominibus apprime utile est consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

CAPUT XIII. — Sed ad haec ars et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitemur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines car-

luina dello stato di natura, o è invece una crisi, una conversione, un atto di libertà, un apporto, interamente nuovo, di originalità dal profondo e dall'intimo?

(Noi non crediamo, oggi, alla possibilità di una fondazione naturalistica della società e dello stato; ma non ci sfugge il gran pregio che pure ha la concezione spinoziana, comunque insufficiente, per aver interiorizzato società e stato, per averne piantato le radici nelle passioni stesse dell'uomo, nei suoi bisogni, nelle orientazioni della sua vita reale, finendola con lo stato trascendente, valore in sè, realtà in sè, gabbia bell'e fatta per tenerci dentro i cittadini. Per lo Spinoza lo stato è garantito dalla ragione; ma, siano anche incredibilmente pochi gli uomini capaci di seguirla, esso vigoreggia su dalle stesse passioni degli uomini, tanto egoisti da associarsi e rispettarsi per egoismo.)

pere, et vitia potius exprobrare quam virtutes docere et hominum animos non firmare sed frangere norunt, ii et sibi et reliquis molesti sunt [1]; unde multi, prae nimia scilicet animi impatientia, falsoque religionis studio, inter bruta potius quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri vel adolescentes, qui parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt, et incommoda belli et imperium tyrannidis prae domesticis commodis et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur dummodo parentes ulciscantur [2]

Caput XIV. — Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen communi societate multo plura commoda quam damna sequuntur. Quare satius est eorum injurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae et amicitiae conciliandae inserviunt.

Caput XV. — Quae concordiam gignunt sunt illa, quae ad justitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Nam homines praeter id, quod injustum et iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad religionem et pietatem spectant.

Caput XVI. — Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet; ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Caput XVII. — Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent unde

[1] Invincibile l'avversione dello Spinoza per l'atteggiamento dei moralisti, sempre pronti a riprendere, con la loro retorica, i vizi umani, e di chi fugge la società, come se la natura umana, comunque corrotta, non fosse ancora la più alta e la più utile cooperatrice della nostra vita.

[2] Reminiscenze di Terenzio, l'autore latino più studiato dallo Spinoza.

comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas ingenii limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia jungere ; quare pauperum cura integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat [1].

Caput XVIII. — In beneficiis accipiendis et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide schol. prop. 70. et schol. prop. 71. part. IV [2].

Caput XIX. — Amor praeterea meretricius, hoc est generandi libido, quae ex forma [3] oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit ; nisi, quod pejus est, species delirii sit, atque tum magis discordia quam concordia fovetur. Vid. schol. prop. 31. part. III [4].

Caput XX. — Ad matrimonium quod attinet, certum est ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex

[1] Beneficenza di stato.

[2] Prop. LXX. « Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet ». Schol. « Dico *quantum potest*. Nam, quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt ; atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari ; ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est ».

Prop. LXXI. Schol. « Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura seu aucupium potius, quam gratia plerumque est.... ».

[3] Bellezza.

[4] « .... Videmus unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant ; quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt ».

amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur ; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Caput XXI. — Gignit praeterea adulatio concordiam ; sed foedo servitutis crimine, vel perfidia ; nulli quippe magis adulatione capiuntur quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Caput XXII. — Abjectioni falsa pietatis et religionis species inest. Et quamvis abjectio superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Vide schol. prop. 57. part. IV[1].

Caput XXIII. — Confert praeterea concordiae pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Caput XXIV. — Caeteri tristitiae erga homines affectus directe justitiae, aequitati, honestati, pietati et religioni opponuntur ; et, quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius judicium ferre, et suum vel alterius jus vindicare licet.

Caput XXV. — Modestia, hoc est cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem refertur. Sed, si ex affectu oriatur, ambitio est, sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio aut re juvare cupit, ut simul

[1] « .... Nam, quandoquidem eius tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute iudicat, levabitur ergo eius tristitia, hoc est laetabitur, si eius imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum : *solamen miseris socios habuisse malorum ;* et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit ; unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni quam abiecti ; et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abiectionem laudent, eaque glorientur ; sed ita, ut tamen abiecti videantur.... ».

summo fruantur bono, is apprime studebit eorum sibi amorem conciliare ; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit : at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici ; ut sic homines, non ex metu aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti, ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

Caput XXVI. — Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere, et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus ; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro ejus vario usu conservare, destruere, vel quocumque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

Caput XXVII. — Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est, praeter experientiam et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio ; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa plurimis modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior. At hujus notae perpauca in natura esse videntur ; quare ad corpus, ut requiritur nutriendum, necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent, et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

Caput XXVIII. — Ad haec autem comparandum vix uniuscujusque vires sufficerent, nisi homines operas

mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit, unde factum, ut ejus imago mentem vulgi maxime occupare soleat ; quia vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea, tanquam causa.

Caput XXIX. — Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt, sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt, sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

Caput XXX. — Cum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes juvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente et corpore constat, juvatur vel augetur ; sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, bona. Attamen, quoniam contra non eum in finem, res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur ; habent ergo plerumque leatitiae affectus (nisi ratio et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum ; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesenti suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus.

Caput XXXI. — At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed nemo, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur. Nam quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus ; nec laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu dicitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Caput XXXII. — Sed humana potentia admodum limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur ; atque adeo potestatem absolutam non habemus res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea, quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si consci simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cujus ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris, acquiescere possumus ; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit [1].

*Finis Quartae Partis.*

[1] « In questa *convenientia melioris partis nostri*, cioè dell'intelligenza, *cum ordine totius naturae* è anticipato il concetto della libertà, ossia l'argomento della seguente parte dell'*Etica* » (Gentile).

# ETHICES

## PARS QUINTA,

### DE POTENTIA INTELLECTUS, SEU DE LIBERTATE HUMANA.

### PRAEFATIO.

Transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam, ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit ; ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet ; hoc enim ad medicinam, illud autem ad logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coërcendum et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere jam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis, coacti sunt fateri usum et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum et

moderandum [1]; quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet Cartesius [2]....

[1] Lo Spinoza filosofò intrepidamente, ed è anzi un esempio nobilissimo di pensiero che non indietreggia dinanzi a nessuna conclusione, per quanto lontana dall'opinione comune. Ma in questa concezione del rapporto tra servitù e libertà umana, e del passaggio dall'una all'altra, cioè, pur troppo, nell'impostazione stessa della sua morale, lo Spinoza crede che l'« esperienza » costringa a non attribuire all'uomo un « assoluto » potere su le sue passioni. Ma la questione non è, quanto sia penosa e ardua la via di moralizzare la propria vita; ciò varia da uomo a uomo, e, filosoficamente, non si può dir nulla in questa materia; la questione è, invece, se lo spirito *possa* o no vincere le sue inclinazioni immediate, i suoi impulsi, i suoi istinti, la sua « natura »: se può vincerla, quando che sia e come che sia, lo spirito non è legato a una necessità, che, per essere tale, dovrebbe essere assoluta; se, invece, non può vincerla, allora solo è schiavo dei suoi impulsi e delle sue passioni; ma è schiavo per sempre, necessariamente, è schiavo per sua natura, e la quinta parte dell'*Etica*, cioè la liberazione umana diventa un assurdo e un nonsenso. *Empiricamente*, constatiamo che ci sono uomini schiavi delle passioni, e uomini liberi; ma, *filosoficamente*, se l'uomo *può* liberarsi dalle passioni, questa possibilità lo fa libero. Lo Spinoza aveva un senso così energico della libertà del sapiente che tutta la sua *Etica* indirizzò a questo insegnamento della liberazione dagli impulsi immediati; ma questa liberazione umana non può essere affermata senza che vada in pezzi quella stretta necessità che connetteva, dalla prima parte dell'*Etica* in poi, tutti gli avvenimenti e le azioni. La statua — la possibilità che l'uomo si liberi — fa franare il piedistallo — la necessità attraverso la quale, secondo lo Spinoza, tutto, perfino la liberazione si realizzerebbe. Il sistema va in frantumi. Ma tutti i sistemi, quando son poderosi e vitali, giunti in fondo, vanno in frantumi, e i germi che lasciano sono la loro progenie, e l'esperienza di pensiero che rappresentano è l'insegnamento eterno che essi legano alla coscienza umana.

[2] La cui morale — sparsa specialmente nelle lettere alla principessa Elisabetta — è di evidente ispirazione stoica. Qui lo Spinoza, riferendosi specialmente al trattato cartesiano *Des*

## AXIOMATA.

1. Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

2. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus ejus essentia per ipsius causae essentiam explicatur, vel definitur.

La parte V comprende più sviluppi di pensiero, concatenati tra loro, ma distinguibili. Il primo va fino alla prop. XX, ed espone come il bene si radichi nell'animo, acquistando vigore contro le passioni. È lo stesso tema della famosa introduzione al *Trattato su la correzione dell' intelletto*. Lì lo Spinoza descrive autobiograficamente come, quando l'esperienza gli ebbe insegnato la vanità dei beni passeggeri, prese in lui consistenza l' idea di un bene infinito, incapace di deludere l'animo voltosi ad esso; e come poi le ricadute nella vita dei piaceri sensibili divenissero sempre più rare, e le tregue più lunghe e più ristoranti; fino al compiuto abbandono delle cure dei sensi, e alla completa dedizione al bene infinito che non inganna. Qui, nella V parte dell' *Etica*, lo Spinoza indaga come avvenga e come possa avvenire questa conversione al bene, questo progressivo staccarsi dalle voluttà ingannevoli, questo votarsi a Dio, onde deriva in noi la forza di frenare le passioni. Giacchè, com'egli nota profondamente, non il frenare le passioni ci conduce a Dio, ma l'aver trovato Dio ci permette di frenare le passioni, tanto più sicuramente quanto più sicuramente

*passions*, critica la celebre teoria cartesiana della «glandula pineale», posta in mezzo al cervello, e mossa così dalla volontà come dagli spiriti animali.

si fissa in noi il pensiero e l'amore di Dio, e quanto più noi organizziamo tutte le nostre idee e la nostra vita intorno all' idea di Dio.

Come può la mente acquistar vigore contro le passioni? Lo Spinoza indica i mezzi che la mente può usare; essi sono altrettanti « rimedi delle passioni ».

Il primo è *conoscere* le proprie affezioni. *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam* [1]. Sicchè *affectus eo magis in nostra potestate est, et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior* [2]. E poichè *nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum* [3], *hinc sequitur unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur* [4].

Il secondo mezzo è cercare di separare la nostra affezione dal pensiero della causa esterna che la produce, e unirla ad altri pensieri. *Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus, et aliis iungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur* [5].

Il terzo mezzo è coltivare in noi il pensiero e l'amore di un bene eterno, più duraturo e quindi più desiderabile di qualsiasi bene finito. Giacchè l'affetto per qualcosa di necessario non può non esser più grande che per cose soltanto possibili o contingenti. *Affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur* [6].

[1] Prop. III.
[2] Cor.
[3] Prop. IV.
[4] Schol.
[5] Prop. II.
[6] Cioè l'affetto che concepiamo per Dio, oggetto della pura ragione, inattingibile con l'immaginazione, è ben più

Il quarto mezzo per vincere le passioni è fornito dalla capacità che ha l'idea di Dio di connettersi con un numero grandissimo di altre idee: sicchè, qualunque cosa pensiamo, essa ci riconduce a Dio, suo autore. L'amore per Dio acquista così radici tanto late, che nessun attaccamento a cose particolari può vincerlo. Donde un'opera di revisione dei nostri affetti alla luce dell'idea di quel bene che, essendo eterno, assomma in sè il pregio della vita, e permette di scorgere la vanità o il limitato valore dei beni passeggeri[1]. *Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo maior est*[1]. Massimo, quindi, l'amore per Dio, a cui ogni cosa ci riconduce. Pervenuti a quest'amore, in cui si celebra la nostra natura fatta per seguir virtute e conoscenza nella tregua delle passioni che ci asservivano alle cose esterne, possiamo porre un ordine razionale nelle nostre affezioni. *Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum*[2]. Esempi felicissimi di come si possano frenare le passioni usando la ragione e i suoi principî come una forza contro di esse, si trovano nel bellissimo scolio che segue.

*Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coërcendum, quam incertos et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus, in vita*

duraturo dell'affetto che poniamo alle cose singole (una persona o un oggetto), di cui conosciamo bene la caducità e che quindi ci rappresentiamo sempre come passibili di finire, e quindi di venir meno ed essere assenti. Prop. VII.

[1] Prop. VIII.

[2] Prop. X.

*frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus, odium amore seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae et saepe meditandae sunt communes hominum injuriae, et quomodo et qua via generositate optime propulsentur ; sic enim imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis, ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescientia oriatur, et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant : tum injuria, sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit, et facile superabitur ; vel si ira, quae ex maximis injuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione, longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata habuissemus, ut patet ex propositione* 6. 7. *et* 8. *hujus partis. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est ; enumeranda scilicet sunt et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia et fortitudine optime vitari et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus et imaginibus semper attendendum est ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt se nimis gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit ; sed non de ipsius abusu, et vanitate, et hominum inconstantia, vel aliis hujusmodi, de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat ; talibus enim cogitationibus maxime ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant ; et, dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare*

*certum est eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare et aliis ostendere se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo, et reliquis earundem decantatis vitiis; quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is quantum potest nitetur virtutes earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare, et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.*

La mente può radicare in sè l' idea di Dio riferendo ad essa tutte le affezioni, perchè, se non c' è affezione di cui la mente non possa formarsi un concetto chiaro e distinto; poichè comprendiamo adeguatamente le cose solo quando le intendiamo per le lor cause, cioè quando le pensiamo come modi della sostanza o Dio: *mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones, seu rerum imagines, ad Dei ideam referantur* [1].

Meglio si comprendono i propri affetti, più si ama Dio, causa di questa comprensione, che è, come abbiamo visto, inizio di liberazione: *Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit* [2]. E questo amore verso Dio, riscaldato da tutte le affezioni, tutte

[1] Prop. XIV.
[2] Prop. XV.

ormai messe in relazione con lui, loro causa, *hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet* [1].

Questo amore per Dio è la letizia che ci prende quando, alla luce dell'idea di lui, sostanza infinita, comprendiamo i limiti delle cose che ci ispiravano affetto e smorziamo il nostro attaccamento ad esse; ma il nostro amore verso Dio non può essere ricambiato, secondo la comune credenza, da un amore di Dio verso di noi. Dio non è persona; e quindi, *Deus, proprie loquendo, neminem amat neque odio habet* [2]. Perchè l'amore è transizione a maggior letizia, che si riconosce dovuta a qualcuno o a qualcosa; e invece *Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur* [3]. E *qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet* [4], chè, se questo chiedesse, desidererebbe che Dio non fosse più Dio, ma un essere singolo.

L'amore verso Dio, poi, non può mai volgersi in odio, *amor erga Deum in odium verti nequit* [5], nemmeno se ci rappresentiamo Dio come causa pur della tristezza, visto che è causa di tutto: perchè *conoscere* Dio come causa della tristezza è passare a maggior perfezione, e quindi migliorarsi, allietarsi [6].

Nè l'amore verso Dio può macchiarsi di invidia o gelosia verso gli altri uomini; chè quel sommo bene è bene a tutti comune, che più cresce quanto più se ne partecipa. *Hic erga Deum amor invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo iunctos imaginamur* [7].

Le quali dottrine sono ancora commentate nello scolio che segue.

[1] Prop. XVI.
[2] Corollario alla Prop. XVII.
[3] Prop. XVII.
[4] Prop. XIX.
[5] Corollario alla Prop. XVIII.
[6] Scolio alla Prop. XVIII.
[7] Prop. XX.

*Notandum animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est; neque injuriae, suspiciones, inimicitiae, etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest; quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit, saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant. Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam, et cujus re era sumus compotes; et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed semper major ac major esse potest, et mentis maximam partem occupare, lateque afficere....*

Lo sviluppo di pensiero che segue è dedicato alla dottrina dell' immortalità dell'anima. Per lo Spinoza, l' immaginazione e la memoria, facoltà inferiori, appartengono all'anima solo durante la vita del corpo; ma la ragione che concepisce le cose in una specie d'eternità, non muore col corpo. *Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed eius aliquid remanet, quod aeternum est* [1].

Nè vale obiettare che di una vita avanti la nascita del nostro corpo non abbiamo il ricordo. Ciò sarebbe scambiare l'eternità per la durata indefinita. Eternità non è un tempo illimitato; è salire col pensiero oltre il tempo. Nel tempo restiamo finchè ci rappresentiamo le cose, nella serie casuale in cui ci si presentano; ma andiamo oltre il tempo quando rompiano la serie inerte delle immagini, e connettiamo le cose nei loro rapporti causali, ciascun effetto facendo derivare dalla sua causa. Quest'ordine genetico, che è ordine gerarchico delle cose, questa scala di esseri che è scala di valori non

[1] Prop. XXIII.

ha alcun rapporto con la trama delle immagini, tessuta secondo il tempo, e secondo il tempo rammentata. La contemplazione delle cose nei loro rapporti concettuali, eterni, non negli accostamenti delle immagini, temporali, è la vita oltre il tempo; della quale partecipando l'anima sollevatasi alla cognizione razionale o di terzo genere, è essa stessa, per questa sua parte, partecipe di eternità. Il che non ha che fare con la durata indefinita, senza inizio nè termine. Ciò risulta chiaramente dallo Scolio seguente.

*Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus extitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus extitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari, non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit; et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub durationе concipiendi.*

L'anima trascende il tempo quando si eleva alla conoscenza di terzo genere, che è contemplazione diretta, intuizione dell'essenza divina e di ogni essenza in quanto da essa deriva. La conoscenza intuitiva è la suprema aspirazione e l'atto supremo della mente: *summus mentis conatus summaque virtus est res intelli-*

*gere tertio cognitionis genere* [1]. E *quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere* [2]. *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur* [3].

Come si giunge alla conoscenza intuitiva? Non certo attraverso quella cognizione di primo genere, che si limita a ritenere le immagini delle cose, senza prendere l'iniziativa di riflettere su di esse per scorgere i loro rapporti intrinseci; ma attraverso la cognizione di secondo genere, che prende questa iniziativa, e ragionando su le cose stabilisce com'esse devono essere; il che certo non è ancora la visione diretta, certezza piena, riescita a una forma di superiore immediatezza; ma è via ad essa. *Conatus, seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere* [4].

Intuire la verità delle cose è vederle attuali, ma non di quella attualità passeggera che deriva dalla loro presenza ai nostri sensi, bensì di quella attualità senza tramonto a cui esse assurgono quando son viste come necessari prodotti della causalità universale o Dio [5]. Allora esse son reali di una realtà eterna; son viste in Dio, da cui conseguono, e Dio è visto in loro, come loro fondamento [6]. E quando comprendiamo questa presenza di Dio nelle cose, e questo fermarsi delle cose nella scia della causalità divina, ci allietiamo, come di una scoperta mentale che ci fa maggiori e migliori [7]; e di questa letizia riconosciamo causa Dio, causa di ogni cosa [8]. Onde la no-

[1] Prop. XXV.
[2] Prop. XXVI.
[3] Prop. XXVII.
[4] Prop. XXVIII.
[5] Prop. XXIX e Scolio.
[6] Prop. XXX.
[7] Scolio alla Prop. XXXI.
[8] Prop. XXXII.

stra letizia, nata dalla nostra comprensione, diviene amore di Dio: *Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis* [1].

Se la conoscenza intuitiva è conoscenza dei nessi essenziali, eterni, delle cose, conoscenza eterna dell'eterno, l'amore di Dio che da essa nasce è così poco legato al tempo come essa. *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus* [2]. Quest'amore non ha inizio; ed è beatitudine, non gioia, perchè gioire è un allietarsi, un *diventar* lieti, mentre la beatitudine è un'eterna pace, che non ha inizio [3]. E nessun amore è eterno oltre di questo; gli altri s'indirizzano a cose particolari, chè Dio solo è universale; e ciò che è particolare ha tempo [4]. Ma questa eternità — giova ripeterlo — non è un tempo illimitato. *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt* [5].

È qui una dottrina che ha dato molto da fare ai critici, e che non può essere omessa, perchè qui, un istante prima che all'alta fantasia manchi possa, lo Spinoza aggiunge una pennellata così estranea a tutto il mondo dei suoi concetti che tutta la tela si trasfigura. Egli dice: Dio è assolutamente infinito; cioè è la suprema realtà. Se « perfezione » non ha altro significato che « realtà », egli è la suprema perfezione. E fin qui riman fedele a sè stesso; ma aggiunge che Dio *gode* di infinita perfezione; e poichè di questo suo gaudio la causa è la perfezione della sua propria natura, il gaudio s'accompagna con l'idea di sè come causa del gaudio, e diviene amor di sè: *Deus se ipsum amore*

[1] Corollario alla Prop. XXXII.
[2] Prop. XXXIII.
[3] Scolio.
[4] Prop. XXXIV e Corollario.
[5] Scolio.

*intellectuali infinito amat.* Onde l'amore che noi portiamo a lui diviene parte dell'amore ond'egli s'ama: *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat; hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*[1]. *Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter, quod amor Dei erga homines, et mentis erga Deum amor intellectualis, unum et idem sit*[2]. *Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit: nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines*[3]. In somma, Dio, che è la sostanza, si ama nell'amore che per lui hanno gli uomini, suoi modi. Poichè la vita dei modi è vita della sostanza, l'amore degli uomini per Dio è amore di Dio per sè stesso.

Questa dottrina non cozzerebbe con l'immanentismo spinoziano se lo Spinoza non avesse tanto insistito a separare interamente la sostanza dai modi, dichiarando disdicevole alla sostanza ciò che s'addice ai modi. In verità, se la sostanza non è che la sostanza dei modi, dovrebbe predicarsi di essa quel che si predica dei modi. Se l'uomo pensa, pensa Dio in lui; se l'uomo vive, vive Dio in lui. E l'intelligenza e la vita dovrebbero predicarsi con piena legittimità di lui se tutto ciò che avviene nei modi è pure opera sua. Nè il teismo, a rifletterci, procede altrimenti che così. Ma lo Spinoza, contro il teismo, pose una rigida linea di distinzione tra la sostanza, che pure è sostanza dei modi, e i modi, che pur sono modi della sostanza; e giudicò non convenire alla sostanza ciò che conviene ai modi; e quindi l'intelligenza e la corporeità appartenere alla natura creata, o natura naturata com'egli dice, e non al creatore, o natura naturante. Così se-

[1] Prop. XXXVI.
[2] Corollario.
[3] Scolio.

parò e fece eterogenei causa ed effetto; e pensò l'eterno effetto diverso dall'eterna causa: l'eterno effetto, corporeo e intelligente, l'eterna causa nè corporea nè intelligente, sebbene estesa e pensante, e così fondamento di corporeità e intelligenza nell'effetto. Ora, se corporeità e intelligenza, e quindi affettività, appartengono alla natura naturata, e attribuire sentimenti a Dio è antropomorfizzarlo, l'amore che gli uomini hanno per Dio, nonostante l'inerenza degli uomini a Dio come modi alla sostanza, non s'identifica con l'amore di Dio per gli uomini: chè a Dio non possono attribuirsi i predicati della natura naturata. Che se poi si dovesse mantenere questa nuova posizione di pensiero per la quale *tutto* ciò che è del mondo s'attribuisce senz'altro a Dio, sua sostanza, si giustificherebbe interamente l'affermazione che l'amore degli uomini per Dio è amore che la sostanza, negli uomini, ha per sè stessa; ma cadrebbe la distinzione, tanto ribadita nella parte prima, tra attributo della sostanza, e modi infiniti, che, per quanto eterni, appartengono tuttavia alla natura naturata, alla genitura, e non possono trasferirsi alla natura naturante, al generante, senza antropomorfismo e mito. Per ciò si dice che lo Spinoza non finisce l'*Etica* come l'ha cominciata; e che la sua dottrina, attraverso lo sviluppo delle cinque parti, s'è evoluta, pervenendo a risultati che non coincidono con le premesse, ma le oltrepassano, in quanto al Dio rigidamente presupposto come difforme dalle creature, sostituiscono un Dio che è nelle creature, avendo per sua storia quella delle creature, non più un'astrazione fuori di ogni storia e sequestrata da ogni divenire.

Quando un'anima umana sia pervenuta a questa comprensione piena d'amore di Dio e della necessaria connessione delle cose, *nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere* [1].

[1] Prop. XXXVII.

E, ancoratici ormai in questo porto di beatitudine inalterabile ed eterna, che significato ha più la morte? *Mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio maior est, et consequenter, quo mens magis Deum amat* [1]. Che è poi la morte di diverso da quell'incessante cangiare per cui l'infante diviene adulto e l'adulto vecchio? [2] Ma la parte migliore di noi rimane; ed essa è l'intelletto, il solo attivo, mentre l'immaginazione *patisce* le cose [3]. Concludendo, *mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus* est, *qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant* [4]. Eterno l'intelletto infinito, la coscienza universale, la coscienza del genere umano; eterno in esso anche ciascun intelletto finito, ciascuna coscienza individuale, per quella sua parte maggiore o minore, che si sia elevata alla conoscenza intuitiva, alla comprensione dell'eterno che fa eterno chiunque lo intenda.

E se l'anima nostra non fosse eterna, dovremmo forse smettere ogni freno, e soddisfare i sensi senz'alcuna limitazione; o dovremmo anche in quel caso mantenerci virtuosi? Insomma la moralità va seguita pel premio che ne conseguita, o invece perchè è un bene per sé stessa? *Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen, et religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus* [5]. Giacchè la virtù è per sé stessa tal vantaggio, con la calma che dà e l'ordine che instaura, che l'eleggeremmo anche se ignorassimo l'eternità che vi è connessa.

*Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam*

[1] Scolio alla Prop. XXXVIII.
[2] Scolio alla Prop. XXXIX.
[3] Corollario alla prop. XL.
[4] Scolio.
[5] Terremmo per prime cose, per le cose di maggior valore, Prop. XLI.

*plerique videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem, et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis, accipere sperant; nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant. Et nisi haec spes et metus hominibus inessent, et contra si crederent mentes cum corpore interire, nec restare miseris, pietatis onere confectis, vivere longius; ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari, et fortunae potius quam sibi parere vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis, propterea quod non credit se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet; vel, quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur* [1].

Se la virtù è per sè stessa il più grande vantaggio, la felicità non è il suo premio, ma il suo attributo, essa stessa: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.* E poichè siamo pervenuti alla suprema beatitudine della vera vita, possiamo ormai scorgere la grossolanità, la caducità, la falsità dei diletti dei sensi. Se non vi fossimo pervenuti, a che potremmo commisurare i beni terreni, che cosa potrebbe svelarcene la bassezza? *Nec beatitudine gaudemus, quia libidines, coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus* [2].

La virtù, dunque, ha valore per sè stessa; è essa la nostra forza contro le passioni; è essa il fonda-

[1] Scolio alla Prop. XLI.
[2] Prop. XLII.

mento e la garanzia di quella pace interiore, che, poggiata su l'eterno, non può che essere eterna pace. Lo Spinoza conclude: *His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Quì enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*[1].

FINIS

[1] Scolio alla Prop. XLII.

# NOTA BIBLIOGRAFICA

Nel 1663 — lo Spinoza era stato nel '56 scomunicato dalla sinagoga di Amsterdam, aveva lasciato questa città, e per dedicarsi interamente alla meditazione filosofica si era ridotto a vivere in cittadine e villaggi come Voorburg e Rijnsburg — nel 1663, dunque, un medico di Amsterdam amico dello Spinoza, Ludwig Meyer, pubblicò, col consenso dell'autore, una breve opera: *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae. Accedunt Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.* Fu la prima opera dello Spinoza divulgata per le stampe; e fu il solo scritto spinoziano pubblicato col nome dell'autore, durante la vita di lui. Le due parti dell'opera sono molto diverse tra loro. I « Principi della filosofia cartesiana » sono una rielaborazione, appunto, della filosofia cartesiana, e il punto di vista proprio dell'autore trapela appena in qualche passo. Ma i « Pensieri metafisici » contengono un'esposizione critica della metafisica scolastica, ontologia e teologia. Criticando le dottrine scolastiche, lo Spinoza lascia scorgere le proprie: e queste si presentano come risoluzioni delle difficoltà contenute nella metafisica comune, e ovviamenti agli assurdi in essa riscontrati.

Lo Spinoza non mancò di enunciare « cautamente », secondo il suo motto e divisa, il suo punto di vista. Ma esso sovvertiva così nettamente la base stessa del pensare comune che anche intelligenze non acutissime compresero quanto di rivoluzionario vi fosse in quelle pagine dall'apparenza così tranquilla: e l'accusa di ateismo, già formulata a voce bassa, si diffuse, creando un'atmosfera di scandalo intorno al solitario meditatore. In verità, lo Spinoza non solo non fu ateo, ma piuttosto « ebbro di Dio », come enfaticamente lo chiamò il nostro Bo-

vio. Ma il suo Dio non era il Dio trascendente, il Dio provvidenza, bensì il Dio natura, il Dio forza e causa.

La fama dello Spinoza si estese molto pel breve scritto del '63. Nel '70 egli pubblicò, anonima, un'opera molto più vasta, originalissima, una delle opere più rivoluzionarie di quei secoli, pur così ricchi di ribelli ardimenti. Quel che rende così formidabili le negazioni del *Trattato teologico-politico* è che esse non sono affidate a escandescenze o ad impeti d'eloquenza o di sentimento. Lo Spinoza fa un'esegesi vastissima del Vecchio Testamento per giungere, senz'alcuna concitazione retorica ma con fermezza inoppugnabile, alla conclusione che i libri sacri sono tali per quel che di morale, di moralmente vero, contengono: non perchè siano stati ispirati da Dio e da lui dettati ai profeti. Oppure sì, fu Dio ad ispirare i profeti: ma come ispira noi tutti, giacchè egli è la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ed ogni nostra parola è sua parola, espressione e manifestazione — «rivelazione», se si vuole, ma perfettamente naturale — di Dio, che è la stessa verità.

Nel *Trattato teologico-politico* lo Spinoza fu più che mai cauto. Ma gli accorgimenti sottilissimi che usò per non far intendere súbito il suo pensiero, per farlo emergere come conclusione dall'esegesi biblica piuttosto che enunciarlo preventivamente come proprio convincimento, non ingannarono nessuno su la tesi dell'autore; come d'altra parte l'anonimia non impedì ad alcuno di riconoscere nello Spinoza l'autore del libro. Lo sdegno — specialmente dei predicatori calvinisti, potenti perchè il principe d'Orange, salito al potere dopo l'uccisione del de Witt, si appoggiava al loro partito — fu così grande e durò così a lungo che quando, nel 1675, lo Spinoza andò ad Amsterdam per far stampare l' *Etica*, finita dopo quindici anni di intensa meditazione, le opposizioni furono così forti e vivaci da indurlo a rinunziare alla pubblicazione.

Ma due anni dopo lo Spinoza, morendo, lasciò agli amici il mandato di pubblicare, tra le opere postume, il trattato in cinque parti in cui aveva esposto, con la maturazione di un'intera vita, la sua filosofia. Le opere postume escirono nello stesso anno '77, e contennero, oltre all' *Etica*, l' incompiuto *Trattato su l'emendazione dell' intelletto*, scritto verso il '62, il *Trattato politico*, anche incompiuto, posteriore all' *Etica*, e una scelta di lettere, non tutte complete, tutte di argomento filosofico o scientifico. Su questo «corpus» delle opere postume si affisò, d'allora in poi, la maggiore attenzione di quanti ebbero ad occuparsi dello Spinoza.

Il *Trattato su l'emendazione dell' intelletto* era, per lo Spinoza, il suo «trattato del metodo». E il metodo spinoziano era partire dall' idea supremamente vera e certa, Dio, per

dedurne le idee dei suoi effetti, le cose esistenti. Così proprio nell' *Etica* tutte le cose sono effetti di Dio, concepito come causa universale.

E poichè Dio è pensato come causa, come natura, non si ammette di cosa alcuna altra spiegazione che causale, o naturale. Il mondo etico, il mondo sociale, il mondo dello stato e della civiltà non può esser fondato che su impulsi, naturali nell'uomo, « cause » di quel mondo. Questa la tesi naturalistica della filosofia politica spinoziana, che si svolge dal *Trattato teologico-politico* del '70 al postumo e incompiuto *Trattato politico*, attraverso la quarta parte dell' *Etica* e qualcuna delle Lettere.

Intorno al nome dello Spinoza c'era una tale aria di scandalo che non poteva non eccitare la curiosità. Il Bayle, spirito finissimo, scrisse, nel suo celebre *Dizionario storico-critico*, un articolo tutto tessuto su l'incongruenza tra la vita irreprensibile dello Spinoza e la sua dottrina empia. Dal che il Bayle traeva una nuova occasione per diffidare della ragione, che può sviarsi senza che la condotta si svii altrettanto, e per predicare l'abbandono alla pura fede.

E un pastore luterano, destinato all'Aja, animato dal più sacro orrore per le dottrine dello Spinoza, raccolse tuttavia da coloro che avevan conosciuto il filosofo, notizie su la sua vita : e poichè le raccolse e le espose così onestamente come gli furono fornite, la vita che dello Spinoza scrisse questo pio nemico del suo pensiero è, da oltre due secoli, la testimonianza più efficace resa alla purezza della sua vita, ed anche il mònito che più trattenne dal condannare sommariamente l'uomo insieme col sistema ; essa, in fine, indusse a quello studio e approfondimento del pensiero spinoziano, da cui uscì, alla fine del settecento, la nuova fama dello Spinoza, contato finalmente tra i più alti intelletti speculativi della filosofia moderna.

Il pastore luterano aveva nome Köhler, e nel 1705 scrisse la « Vita » in olandese. Ma tutti la lessero nelle versioni francesi, in cui il nome dell'autore era latinizzato in Colerus.

Già un amico dello Spinoza — pare, il francese Lucas — aveva scritto un'altra vita, che è risultata agli studiosi moderni assai anteriore e più attendibile. Ma fu poco conosciuta, e solo tardi fu cominciata ad usare nei cenni biografici che dello Spinoza si davano o in scritti a lui dedicati o in storie della filosofia.

Intanto alla curiosità per la vita dello Spinoza non corrispondeva un adeguato studio delle opere di lui. Si confutavano e condannavano con forti e irate parole, ma con una sommarietà di giudizio che tradiva la conoscenza scarsa e tutt'altro che approfondita. Il Leibniz che, nella larghezza del suo spirito, aveva avuto per la persona e pel pensiero dello Spinoza una curiosità che era, più che tale, vero e schietto

interesse intellettuale ; e che dallo Spinoza aveva sollecitato il permesso di leggere l' *Etica* quando ancora circolava manoscritta soltanto tra pochi amici, e poi aveva visitato il filosofo nella sua solitaria stanza dell'Aja, a lungo conversando con lui ; non omise uno studio accurato delle opere postume, che postillò di sua mano, e all'esigenza unitaria spinoziana riconobbe tale valore che il suo stesso sistema, così opposto allo spinoziano, è pure una risposta a quella medesima esigenza. Ma l'unità, che per lo Spinoza era l'Uno-tutto, fu per il Leibniz l' individuo, la monade. Il Leibniz non nasconde, nei *Nuovi saggi su l' intelletto umano* (l. I), che ci fu un momento in cui molto inclinò al pensiero dello Spinoza ; poi se ne ritrasse. Ma non per tornare all'antico, sibbene per cercare il vero universale, quello che è nell' individuo e solo in esso : il solo universale che sia concetto, mentre l'Uno-tutto è ancora un' immagine fantastica, che mentre fa dell'universale l'energia che pone i particolari, lo lascia poi ancora coesistere come universale accanto ai particolari nei quali vive.

Il Leibniz, dunque, valorizzò più che ogni altro l'esigenza monistica spinoziana, ma dandole una soluzione opposta alla spinoziana : fondando il monadismo di contro al panteismo.

Gli altri pensatori del '700 non studiano, ma confutano lo Spinoza. Kant stesso dichiarò di non aver mai potuto ricavare un senso coerente dal sistema spinoziano : il che non gl' impedì di confutarlo, quante volte ne ebbe l'occasione.

Chi studiò quanto più profondamente potè lo Spinoza, e scrisse su la sua dottrina le classiche *Lettere*, da cui data la riabilitazione e rivalutazione del pensiero spinoziano, fu, anche questa volta, uno che indietreggiava con tutta l'energia del suo sentimento dinanzi alla logica, che gli sembrava coerentissima e invincibile, dello Spinoza, e si gettava con impeto nella pura fede, negando alla ragione ogni possibilità di pronunciarsi intorno a Dio. Federico Jacobi giunse, nella comprensione del sistema spinoziano, a quel grado di approfondimento — che non è l'ultimo nè il più alto — in cui la coerenza intima di un pensiero appare così necessaria da far sembrare impossibile ogni altro orientamento mentale. Tuttavia, nel Jacobi era così vivo il senso di un Dio trascendente, di un Dio persona, di un Dio bontà e provvidenza, che egli stava per il sentimento contro la ragione : per il primo che additava il Dio persona, contro la seconda che sembrava poter concludere solo al Dio immanente. Così la filosofia spinoziana diveniva, agli occhi del Jacobi, la sola filosofia coerente, la sola dotata del coraggio necessario per giungere alle estreme conclusioni, implicite in ogni procedimento razionale. E la confutazione, in nome della pura fede, dello Spinoza assumeva, per l' Jacobi, il valore di una confutazione della ragione in gene-

rale, della filosofia stessa, dichiarata intrinsecamente incapace di raggiungere Dio [1].

Non è chi non veda quale valorizzazione lo spinozismo debba a chi, sia pure respingendolo interamente, lo identificò con la ragione stessa, con la filosofia stessa, purchè coraggiosa e coerente fino alle estreme conseguenze.

Quando l'Jacobi potè annunziare che il LESSING gli aveva fatto, in una memoranda conversazione, dichiarazioni spinoziste, l'autorità del Lessing, vero maestro della Germania, sembrò proteggere la memoria, tanto vilipesa e oltraggiata, del filosofo panteista.

Un altro grande spirito tedesco si volse pieno di simpatia allo spinozismo: il GOETHE. L'Jacobi studiava lo Spinoza per combattere in lui la filosofia tutta quanta; ma il Lessing e il Goethe rinunciavano per loro conto al Dio trascendente, e l'uno accentuava l'ἓν καὶ πᾶν, l'unità dell'individuo col cosmo, l'altro sottolineava il gran senso di pace interiore connesso con questo riassorbimento dell'individuo nell'universo suo generatore, con questo naufragare, conscio e volontario, nell'infinito. Così dall'implacabile raziocinare spinoziano si svolgeva, per opera del Goethe, un motivo di poesia, non più abbandonato nella cultura europea, e risoltosi in una tendenza a un'interpretazione sentimentale dello spinozismo, ancora diffusa tra i non tecnici, e ispiratrice perfin di drammi e di quadri, di chiaro stampo romantico.

Lo Spinoza era ormai non più relegato tra i reprobi, ma proprio innanzi a tutti, oggetto di un'attenzione animata da una stima altissima pel rigore indomito del sistema del Dio-natura.

Non pochi echi nel FICHTE; ma il pensatore con cui la filosofia torna, in certo modo, a Spinoza è lo SCHELLING. Il concetto che la realtà tutta quanta sia manifestazione di Dio, e che Dio, o l'assoluto, non sia che il processo stesso del manifestarsi, è al centro del primo sistema schellinghiano [2] (come poi dell'hegeliano). E il concetto spinoziano che estensione e pensiero, natura e spirito, siano «attributi» di Dio, che competono a lui in qualsiasi sua manifestazione e competono quindi entrambi ad ogni manifestazione, fu quello che ispirò allo Schelling la sua concezione della realtà come indifferenza di natura e spirito, tutta natura e tutta spirito, svolgentesi da un massimo di natura e minimo di spirito a un minimo di natura e

[1] Le *Lettere al signor Mosè Mendelssohn su la dottrina dello Spinoza*, del 1785, son tradotte in italiano da F. Capra (Bari, Laterza, 1914, Classici della filos. mod., XXI).

[2] V. specialmente il *Sistema dell' idealismo trascendentale* (tradotto in italiano dal Losacco, Bari, Laterza, *Class. d. filos. mod.*, V).

massimo di spirito. Questa ascensione della realtà di grado in grado era perfettamente ammessa dallo Spinoza. Egli non la teorizzò mai; e si potrà magari affermare che, a rigore, dal suo punto di vista non avrebbe potuto dimostrarla. Ma il fatto è che lo Spinoza si ribellò sempre contro chi disse che nel suo sistema non vi fosse posto per le differenze di grado. Sicchè il sistema schellinghiano, anche per questo riguardo, è ancora nella linea dello spinozismo.

L'Hegel intraprese dello spinozismo un' interpretazione assai più complessa, che determinò tutto un indirizzo nella critica spinoziana. Egli badò sopra tutto al processo di pensiero pel quale lo Spinoza ridusse ogni cosa alla sostanza, unico fondamento di ogni esistenza. Per Hegel il concetto dell'unità del mondo, nella filosofia spinoziana, nasce dalla negazione del mondo nella sua infinita molteplicità. Onde il sistema dell'assoluta unità, della riduzione di ogni cosa all'unica sostanza è, per Hegel, negazione del mondo, acosmismo.

E poichè questa negazione dei limiti che si offrono all' intuizione immediata sembra essere la sola che dia origine al concetto, affermato per intima energia della mente sottrattasi all' incanto inerte della molteplicità sensibile, per Hegel la nascita della sostanza spinoziana s' identifica col momento in cui, nello spirito umano in generale, disilluso dei sensi, nasce la filosofia. Donde l'equazione hegeliana: « cominciare a filosofare è essere spinozisti. Non si può cominciare a filosofare senza bagnarsi anzi tutto in questo etere purissimo dell'unità del mondo » [1].

È diffusissima in tutta la filosofia dello Hegel la tendenza a identificare con un momento storico del pensiero o della vita dei popoli, uno dei momenti eterni o gradi di sviluppo che egli addita nella storia ideale dello spirito umano. Così il momento eterno in cui lo spirito umano giunge alla filosofia è volentieri identificato col momento storico in cui gli Eleati e, secondo Hegel, Spinoza, negando il molteplice del mondo, affermarono l'uno, la sostanza.

Se l' interpretazione hegeliana aderisca davvero al sistema dello Spinoza; se la sostanza spinoziana sia davvero, nelle intenzioni dello Spinoza, negazione del mondo, o invece affermazione piena di esso, riconosciuto espressione dell'unica sostanza, non è qui il caso di discutere. Quel che è sicuro è, da una parte, che lo Spinoza non intendeva punto negare la molteplicità sensibile quando la dichiarava manifestazione dell'unica sostanza; ma, dall'altra parte, è altrettanto sicuro che questo ammettere la molteplicità sensibile nel tempo stesso che la si

[1] *Lezioni su la storia della filosofia*, p. III.

riduce concettualmente all'uno è una conciliazione che nel sistema spinoziano è dappertutto tentata, invocata, ammessa, ma non mai eseguita, nè molto meno giustificata. Così l'interpretazione hegeliana, che sembra insostenibile quando par che attribuisca allo Spinoza l'intenzione di negare la molteplicità sensibile per affermare l'uno, riesce invece la più acuta denunzia di ciò che travaglia il midollo stesso del pensiero spinoziano, quando mostra che, se afferma l'unità del mondo, lo Spinoza deve negare la molteplicità sensibile: onde dei vari gradi di conoscenza elencati dallo Spinoza, il supremo, che è la comprensione dell'intelletto, può affermarsi solo *contro* la fantastica illusione dei sensi, *disfacendo* la tela ingannevole trapunta dell'immaginazione.

Se si intende il sistema dell'unica sostanza come acosmismo, si deve appunto sostenere che nello spinozismo l'intelletto, organo della verità, non possa pensare che l'uno: che cioè l'uno solo sia «pensabile», mentre i molti non possono essere che intuiti, o, come lo Spinoza dice, immaginati. Sicchè, qualunque molteplicità lo spinozismo ammetta, dev'essere senz'altro attribuita a quel grado inferiore di conoscenza che è l'immaginazione, da cui si libera l'intelletto per assurgere all'unità. Così, se lo spinozismo ammette una pluralità, anzi un'infinita pluralità di attributi divini, questa pluralità dev'essere pertinente alla visione dell'immaginazione: ma l'intelletto, unico organo della verità, non può intendere la sostanza che nella sua assoluta unità: pur consentendo che l'immaginazione guardi la sostanza, unica sempre, una volta con la lente dell'estensione, un'altra con quella del pensiero. E parimente ed ancor più, lo spinozismo ammette una molteplicità di esistenze finite, di «modi» finiti, ma li attribuisce alla immaginazione, non all'intelletto. L'immaginazione si rappresenta il mondo come un'infinita coesistenza di esseri finiti; ma poichè son modi dell'unica sostanza e questa sola *è*, davanti all'intelletto essi son uno, e la molteplicità è propria dell'immaginazione, ma non ha realtà. È questa l'interpretazione di Spinoza che dalla hegeliana, svolse Giovanni Edoardo Erdmann, contemporaneo e fautore dello Hegel, autore di un *Disegno di storia della filosofia*, a cui si ritorna sempre con profitto [1]. L'interpretazione si disse *modalistica* perchè, ammettendosi come incontestato — su la base di un oscillante scolio dell'*Etica* — che per lo Spinoza i modi appartenessero solo all'immaginazione non riconosciuti dall'intelletto, si sostenne che gli attributi, non meno dei modi, appartenessero soltanto all'immaginazione: che cioè ogni molteplicità che lo

[1] Il *Saggio d'una esposizione scientifica della filosofia moderna* è di trenta anni prima. Il *Grundriss* è del 1866. 1896[4] a cura del figlio Benno.

spinozismo ammetta sia da mettere in conto all' immaginazione, l' intelletto non potendo « pensare » che l'uno, anzi il pensare stesso essendo unizzare, prescindere dalla molteplicità sensibile, negare il mondo dei sensi.

All' interpretazione « modalistica » dell' Erdmann reagì con la sua interpretazione « realistica » KUNO FISCHER, rivendicando alla dottrina spinoziana degli attributi e dei modi il senso che genuinamente essa aveva pel suo autore. Attribuire solo all' immaginazione la moltiplicazione dell'unità assoluta della sostanza in una pluralità di attributi e poi di modi è — notò il Fischer — un kantianizzare lo Spinoza. Lo Spinoza non intese mai nulla di simile. Non negò mai la realtà dei modi singoli, infiniti di numero e di varietà. E molto meno negò mai la realtà dei vari attributi della sostanza.

Come rivendicazione di ciò che lo Spinoza volle genuinamente dire, la tèsi del Fischer potrebbe essere definitiva. Ma se lo Spinoza per suo conto trovava possibile ammettere come reale la molteplicità e intanto ridurla concettualmente all'uno, questa conciliazione, che allo Spinoza sembrava così naturale, poteva a un esame critico della sua filosofia apparire altrettanto naturale ? Lo Spinoza — la critica posteriore, come vedremo, l' ha messo in chiaro inoppugnabilmente — moveva dell'esperienza, accettata ingenuamente, e giungeva al concetto di una sostanza unica, a cui riduceva tutta quell'esperienza dichiarandola l' infinita manifestazione dell'unità. Ma questo viaggio dall'esperienza molteplice all'uno del concetto, ben lungi del costituire ciò in cui la filosofia spinoziana consiste, è l'antefatto, direi quasi privato, del sistema spinoziano, nel quale non solo non compare, ma è implicitamente disconosciuto e rinnegato. Lo Spinoza prometteva, nel *Trattato su l'emendazione dell' intelletto*, di occuparsi di proposito dell'esperienza; poi il *Trattato* non fu compiuto, e non conosciamo che cosa precisamente lo Spinoza ne pensasse. Ma l' impianto stesso del sistema, in cui ogni proposizione *discende* logicamente da altre, esclude ogni ricorso all'esperienza, nella convinzione che, a parte da essa, le verità fluiscano l'una dall'altra, con una gerarchia eterna, per la quale l'una è causa dell'altra. Ora, se si considera il sistema spinoziano qual esso intende essere e farsi valere, come un sistema puramente deduttivo, discendente con necessità assoluta ed esclusivamente intrinseca dalla verità prima, Dio, in un simile sistema la molteplicità degli attributi e dei modi non si sa donde scoppi. Perchè, che la sostanza sia dichiarata causa dei modi, è cosa che si intende, purchè i modi già esistano; ma che dalla sostanza, unica ed infinita, vengano fuori — proprio da essa — i molteplici infiniti, è cosa che si può affermare, che anzi si *deve* affermare se si vuole salvare il sistema dell'Uno-tutto, ma non si può in alcun modo spiegare o dimostrare.

Non si saprebbe dar lode al Fischer di non aver avvertito questa difficoltà centrale del sistema spinoziano, di averla anzi occultata, quando pure lo Hegel e l'Erdmann avevano perfino forzato il senso dei testi per farli sfuggire a tale difficoltà. Il Fischer è il più limpido e lucido espositore di dottrine filosofiche che mai si conosca. Ma, appunto, presenta il pensiero dei filosofi con tale perfetta fluidità, che crea nel lettore, che non affronti i testi nella loro vergine asprezza, l'illusione che tutto vada liscio, con una impeccabile coerenza e un'irresistibile logicità. Sicchè quando il lettore, dopo duecento e più pagine di elegantissima esposizione, è ormai disposto ad accettare il sistema come verità incontrovertibile, si sorprende non poco a trovare proprio in fine, allineati in brevi pagine, i problemi che il sistema lascia insoluti, perchè vi si travaglino i successivi pensatori. Le esposizioni del Fischer sono superfici così lisce che il pensiero degli autori vi si cristallizza piuttosto che drammatizzarvisi. Ciò non toglie che il volume del Fischer resti ancora una delle opere più insigni scritte su lo Spinoza [1].

Come ebbe ad opporsi all'Erdmann, così il Fischer dovette combattere altri indirizzi determinatisi nella critica spinoziana in seguito al felice trovamento di un'opera giovanile dello Spinoza, il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*. Scritto in latino ma tradotto immediatamente in olandese, l'originale latino non si è mai rinvenuto, ma la versione olandese fu trovata in due redazioni diverse nel sesto decennio del secolo scorso. Questa prima opera dello Spinoza suscitò un gran fervore di studi. Il TRENDELENBURG insistette su la differenza totale tra Cartesio e lo Spinoza [2]. E il SIGWART, nel 1866, in uno scritto dedicato espressamente al « Trattato recentemente scoperto di Spinoza », lanciò per la prima volta l'ipotesi, destinata ad aver tanto seguito, che lo Spinoza conoscesse le opere italiane del Bruno, e derivasse di lì la sua concezione panteistica.

L'analogia tra il Bruno e lo Spinoza era tutt'altro che una novità per gli studiosi: l'JACOBI, in appendice alle sue *Lettere su la dottrina dello Spinoza*, aveva pubblicato un estratto del dialogo bruniano « De la causa, principio e uno ». Ma il Sigwart intendeva affermare proprio la *derivazione* del panteismo spinoziano da quello del Bruno, e, a provarla, istituiva raffronti tra passi dell'uno e dell'altro filosofo.

Su questa derivazione dello spinozismo dalle opere italiane del Bruno l'AVENARIUS costruì, nel 1868, una complicata teoria

[1] *Storia della filos. moderna*, I. Descartes e la sua scuola, vol. II, 1854 (1909[5]).

[2] In una memoria presentata all'Accademia di Berlino nel marzo 1866 e ristampata del 1867 nei *Contributi storici* (*Historische Beiträge*).

su le diverse fasi del panteismo spinoziano [1], distinguendone parecchie: una anteriore alla conoscenza delle opere del Bruno e dominata dall'influenza dei filosofi ebrei del medio evo; un'altra di accettazione piena del pensiero bruniano; un'altra, caratterizzata dallo studio di Cartesio, e incline al teismo; e l'ultima e definitiva, con la soluzione, tipicamente spinoziana, che identifica Dio e la natura, in quanto pensa Dio come la sostanza delle singole cose esistenti. Per l'Avenarius la seconda fase, bruniana, sarebbe documentata dai due dialoghi che si incontrano a metà della prima parte del *Breve Trattato*.

Il Sigwart stesso dovè confutare [2] una tale artificiosa distinzione di fasi. Il primo dei due dialoghi menziona esplicitamente la concezione cartesiana delle due sostanze finite, la sostanza estesa e la sostanza pensante, ed espressamente la critica, pervenendo alla dottrina spinoziana della sostanza unica, che è tutt'uno con l'universa natura e con l'essere infinito, Dio. Come può dirsi che i due Dialoghi rappresentino una fase prettamente bruniana e precartesiana del pensiero dello Spinoza, se già vi si incontra la critica di Cartesio?

Ma, a prescindere dalle sottigliezze dell'Avenarius presto lasciate da parte, la tèsi della derivazione bruniana del pensiero dello Spinoza può essere sostenuta? Il Fischer [3], giustamente opponendosi ai molti sostenitori di questa tesi, chiese le prove di tale derivazione. E la critica moderna, quanto più minutamente ha studiato i documenti, tanto più ha dovuto concludere, col Fischer, che le *prove* della derivazione non ci sono. Noi conosciamo il catalogo dei libri posseduti dallo Spinoza: ci sono i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo [4], tradotti in ispagnolo, ma non ci sono i Dialoghi del Bruno. I quali, come poi si è assodato, nel seicento erano rarissimi. Non si trovava comunemente da comperarli. Potevano possederne qualche copia quei «Libertini» che lo Spinoza frequentò per qualche tempo in Amsterdam: lo Spinoza potè averli qualche volta tra mano e leggerli; ma di uno studio intenso, di una formazione del pensiero spinoziano su le opere del Bruno, non vi è prova nè traccia. Fare del Bruno il maestro spirituale dello

[1] *Su le due prime fasi del panteismo spinoziano e il rapporto della seconda fase con la terza.* (*Ueber die beiden Phasen des Spinozi'schen Pantheismus und des Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*), Lipsia, 1868.

[2] Nell'Introduzione alla sua versione tedesca del *Breve Trattato* (Tubinga, 1870).

[3] *Op. cit.*

[4] Sui rapporti tra Leone Ebreo e lo Spinoza, v. E. Solmi, *B. Sp. e Leone Ebreo*, Modena, Vincenzi, 1903, e la recensione del Gentile, ora ripubblicata negli *Studi sul Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1923 (pp. 91-106).

Spinoza, l'autore nella cui meditazione lo Spinoza sarebbe pervenuto alla propria dottrina, sembra arbitrario. Giacchè altro è notare quanto lo Spinoza sia saturo di elementi naturalistici e panteistici comuni nella filosofia del Rinascimento, altro è additare uno speciale filosofo del Rinascimento italiano, e sia pure il più elevato, come la guida della mente dello Spinoza. Di questo, non vi è traccia; di quello, sarebbe colpa e ignoranza non accorgersi.

Contro quelli che indicavano il Bruno come il padre dello spinozismo, il Fischer riaffermò la tèsi tradizionale, che lo spinozismo sia venuto in luce attraverso la meditazione e la critica della filosofia cartesiana. Il Fischer fa nascere il sistema spinoziano da una maturazione critica del pensiero cartesiano; così come poi fa nascere il leibnizismo dalla critica dello spinozismo: onde salda i pensatori e le scuole in uno sviluppo storico che ha la coerenza un po' rigida e astratta di un raziocinio artefatto. Ma se far nascere lo spinozismo *dalla* critica al cartesianismo può essere tèsi arrischiata, in quanto a criticare il cartesianismo lo Spinoza non sarebbe mai pervenuto se non fosse stato già in possesso di una convinzione propria, per quanto ancora oscura a lui stesso, è tuttavia da riconoscere che una critica a Cartesio si incontra nel primo vestibolo della filosofia spinoziana: mentre nè una critica, nè una qualsiasi discussione, nè un accenno, per quanto velato, al Bruno s' incontra mai negli scritti dello Spinoza.

Anche un'altra battaglia ebbe da sostenere il Fischer. Poichè si cercava ormai ad ogni costo un maestro del pensiero spinoziano — quasi che i sistemi vitali non nascessero da originali sforzi di pensiero, creatori di sistemi non prima esistenti — i dotti ebrei additarono nei filosofi giudaici le guide vere e gli ispiratori fecondi del pensiero dello Spinoza.

Il filosofo li nomina spesso nel *Trattato teologico-politico*, e qualche volta vi allude nelle Lettere e nell' *Etica*. Nel *Trattato*, anzi, egli discute a lungo le loro interpretazioni della Bibbia, e ora li loda, ora li biasima, a seconda che si avvicinano o si allontanano dal suo ideale di un'esegesi biblica che lasci dire ai testi ciò che essi dicono, senza prestar loro una coerenza o una profondità che non hanno. Ed è noto che allo Spinoza, giovanissimo, furono messi innanzi dagli ebrei di Amsterdam, che ne volevano fare un rabbino, quanti tesori possedeva la cultura ebraica in fatto di esegesi biblica e di filosofia. L'adolescente precocissimo aveva letto, meditato, approfondito quei libri; e ne aveva tratto la convinzione che i libri santi fossero opera d'uomini, che la Bibbia fosse un complesso di scritture, risalenti a tempi diversi, donde le contraddizioni, le ripetizioni, le differenze di opinioni ecc.

La tèsi dei dotti ebrei del secolo scorso fu che lo Spinoza,

allontanatosi in gioventù dal pensiero ebraico di cui si era nutrito, e ingolfatosi nella scolastica cristiana e nel cartesianismo, avesse poi sentito l'insufficienza e l'insostenibilità di questi sistemi, e, per costruire una teoria capace di appagare le sue esigenze mentali, fosse poi tacitamente tornato ai disprezzati tesori della sapienza ebraica, traendo da essi i motivi più profondi del suo sistema, essenzialmente ebraico di ispirazione e di significato.

Si frugarono ad uno ad uno gli autori ebraici menzionati dallo Spinoza: ed anche gli scrittori che quelli menzionati dallo Spinoza citavano o discutevano. E poichè in ciascuno di questi testi si riscontrava pure qualche analogia con qualche passo delle opere spinoziane, si credette di aver trovato le « fonti » del pensiero spinoziano.

Cominciò il rabbino Joël di Breslavia, che nel 1866 additò in Creska, l'autore della « Luce di Dio » (1410), il vero maestro dello Spinoza [1]. Poi le indagini furono allargate, si può dire, a tutta la letteratura filosofica ebraica, ed anche araba e siriaca, pei rapporti tra queste e la ebraica.

Più crebbero le ricerche, più aumentarono le « analogie »: ma divennero così capillari da non provare più nulla. Perchè il ricorrere — in circostanze diverse, con intenti diversi, su presupposti diversi — dello stesso pensiero non prova se non l'unità della ragione umana, ma non la derivazione di un autore da un altro.

Tuttavia la ricerca dei precedenti del pensiero spinoziano nei teosofi medievali ebraici e nei filosofi della Rinascenza, come Leone Ebreo e il Bruno, non potè più essere abbandonata: e fu ed è trattata anche da chi, con limpido discernimento, concluda che i legami sono scarsi e lenti, e che la vera fonte di un sistema è il genio speculativo del suo autore.

Ai teosofi ebraici e ai filosofi della Rinascenza si aggiunse poi, e giustamente, un'altra fonte. Il *Breve Trattato*, i *Pensieri metafisici*, ed anche alcuni passi e molta terminologia dell'*Etica*, richiamano così da vicino la scolastica della controriforma, che è impossibile isolare il sistema spinoziano da questa che era la filosofia volgare del tempo, dallo Spinoza conosciuta, studiata, insegnata, e apertamente discussa e confutata nelle sue opere dal *Breve Trattato* all'*Etica*. Chi fece i raffronti più ampi e più diligenti tra la Scolastica del seicento e le opere spinoziane fu il Freudenthal [2], che, dopo molti contributi par-

[1] *Don Chasdai Creska's religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt.* Lo scritto fu ripubblicato, insieme con altri due lavori spinoziani del Joël (sul *Breve Trattato* e sul *Trattato teologico-politico*) nel 2° vol. dei suoi *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (*Contributi alla storia della filosofia*), 1876.

[2] *Spinoza und die Scholastik*, negli Studi in onore di E. Zeller, 1887.

ziali e dopo aver pubblicato criticamente le fonti della biografia spinoziana [1], si accinse, nei primi di questo secolo, a un'opera, che doveva comprendere due volumi, su la vita e la dottrina dello Spinoza. Il primo volume, su la vita, fu scritto e pubblicato [2]. Poi la morte dell' insigne autore defraudò gli studi spinoziani del secondo volume che si attendeva con grande interesse.

Nell'opera del FREUDENTHAL confluiscono, vagliati criticamente, non solo gli indirizzi già cennati della critica spinoziana, ma anche altri. Notevolissime, tra l'altro, le ricerche storiche, condotte specialmente dai dotti olandesi, su l'ambiente nel quale visse lo Spinoza. Per non nominare che le opere più salienti, sono fondamentali lo « Spinoza e il suo circolo » del MEINSMA (1896) e i « Riformatori » dello HYLKEMA (1900 e 1902): ricerche accuratissime e felici su quel mondo di medici, di commercianti, di uomini politici, amici dello Spinoza, e su le sètte che pullulavano nell' Olanda della seconda metà del seicento.

È poichè siamo a parlare delle benemerenze dei dotti olandesi, va ricordata con grande lode l'edizione completa delle opere spinoziane, curata da due insigni conoscitori di cose spinoziane, il VAN VLOTEN e il LAND, prima in due grossi volumi (1882) e poi in tre più agili volumi in 16° (1895). È del 1903 l'edizione critica delle Lettere spinoziane a cura di WILLEM MEIJER, l'egregio studioso a cui si deve, oltre che una traduzione dell' *Etica*, una traduzione del *Breve Trattato* in olandese moderno. Di essa si valse l'APPUHN per tradurre *ex novo* quel primo scritto spinoziano, nella sua versione completa delle opere dello Spinoza in un lucido e scorrevole francese [3].

Un lavoro decennale di recerche coscienziosissimamente vagliate e coordinate con finissimo senso d'arte condusse il gesuita STANISLAO VON DUNIN-BORKOWSKI a scrivere il volume *Il giovane Spinoza* (1910) [4]. Alla « maturità » dello Spinoza doveva esser dedicato un secondo volume ; ma in questi tredici anni non è escito, nè sappiamo se sia in preparazione. Il libro è considerato fondamentale dagli studiosi tedeschi, e duole che in Italia sia stato poco letto e poco usato. Non che il Dunin-Borkowski abbia molto innovato nella biografia spinoziana ; ma egli ha dato ad essa uno sfondo di tale ampiezza quale non s'era mai visto. Il sottotitolo del libro è : *Vita e*

[1] *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1898.

[2] *Spinoza, sein Leben und seine Lehre, I. Das Leben Spinozas*, Stuttgart, 1904.

[3] Paris, Garnier, 1909.

[4] *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie von St. von Dunin-Borkowski S J.*, Münster in Westfalen, 1910.

*sviluppo* (*Werdegang*) *alla luce della filosofia mondiale*. E difatti la filosofia di ogni paese e di ogni età è studiata, o almeno sfiorata, per notare anche i più lievi rapporti col pensiero spinoziano. Il risultato il più delle volte è che di rapporti veri e propri non si può parlare; che si trattava di concetti divenuti comunissimi, che lo Spinoza non aveva nessun bisogno di attingere dagli autori in questione, perchè li trovava in ogni specie di scritti di poco valore, ed anche su la bocca dei suoi contemporanei. Tuttavia non c'è ipotesi affacciata da altri, che il Dunin-Borkowski non vagli. Poichè uno studioso inglese [1] credette di trovare analogie tra lo Spinoza e S. Agostino, ecco il Dunin a ricercare di buona voglia perfino i possibili contatti tra il Padre della Chiesa e il filosofo panteista. Lo Spinoza è seguito negli ambienti da lui frequentati, nella scuola ebrea, su la via del rabbinato, a contatto con gli scettici e coi naturalisti materialisti, coi libertini, con le sette cristiane, col pensiero degli stoici antichi, con la scolastica cristiana: e sempre il Dunin-Borkowski studia direttamente e analizza queste correnti di pensiero nelle quali s'imbatte lo Spinoza, per notare poi quali rapporti possano essere riconosciuti fra tali fonti e il pensiero spinoziano. Si tratta, a volte, di sfumature, altre volte, invece, dei motivi fondamentali della filosofia spinoziana: l'idea dell'unità, quella di una fondazione matematica della filosofia ecc.

Il Dunin, che appartiene alla compagnia di Gesù, tende, com'è naturale, a limitare il significato dell'opera dello Spinoza, affondandola nella storia del pensiero di tutti i tempi e mostrando come non solo non ci sia motivo della sua filosofia che non abbia una lunga storia, ma come anche le idee centrali del sistema siano tutt'altro che peregrine, essendo invece addirittura parole d'ordine nella filosofia del Rinascimento. Per noi la dimostrazione tentata dal Dunin fallisce interamente al suo scopo, perchè se il Dunin vuol provare che alla tela dello spinozismo collaborarono i pensatori di tutti i tempi, questo è per noi testimonianza altissima che il sistema spinoziano sta proprio al centro della filosofia moderna, le cui correnti, di recente o antichissima origine, tutte confluiscono in esso. E se il Dunin dimostra che la formula del Dio-natura era la fede dei naturalisti, dei libertini, e di quanti, contro la filosofia ufficiale, d'ispirazione cristiana, si alimentavano di filosofemi pagani rimessi in giro nel Rinascimento, ciò può essere in qualche modo esatto, e tuttavia non spiega perchè naturalisti, libertini, e scrittori del Rinascimento siano giunti

[1] Il Prof. R. A. Duff nel lavoro: *Spinoza's political and ethical philosophy* 1903.

appena al libello o al libro brillante o geniale, mentre lo Spinoza, solo e primo, creò con quelle idee un sistema. Un sistema non è soltanto una forma, che potenzia il contenuto di pensiero che in esso si adagia; nè serve solo a coordinare e inquadrare più motivi filosofici; sistema è ripensamento, è coerenza, è, per la prima volta, filosofia. Le sparse opinioni non diventano concetti che attraverso questa prova di fecondità per cui osano spiegare da sole, integralmente, il problema, multiplo ed uno, che il pensiero pone a sè stesso. Quando l'idea fondamentale di un sistema ammette altre spiegazioni aliene, la trama del sistema è rotta e tutto torna in opinioni. Si presenta come sistema un pensiero, solo se si presenta come assoluto: solo così è filosofia. Il naturalismo fluttuante del Rinascimento è conato, o preparazione di filosofia; è lo spinozismo la filosofia di quella « cultura ».

Per queste ragioni la dimostrazione, fornita dal Dunin, delle radici incredibilmente vaste dello spinozismo non solo per noi non ha il senso che, discretissimamente, vorrebbe darle il Dunin quando tenta con essa di diminuire la figura dello Spinoza mostrandola simile a tante altre; ma giunge per noi al risultato opposto, ché ci convince, ormai senza più dubbi, che lo Spinoza è l'uomo in cui trovò concretezza tutta l'aspirazione, coltivata da alcuni nel medio evo, e si può dire da tutti nel Rinascimento, a una filosofia immanentistica, contro il pensiero ufficiale affermante la trascendenza.

Senonchè il Dunin, spirito di rara finezza, è così discreto nel lasciar intendere la sua tesi, che mai il lettore è offeso da un tentativo grossolano di forzargli la mano, ed abbassare di troppo la figura dello Spinoza. Il Dunin — spirito così agile e così latino che riesce a scrivere un tedesco vivo quanto la più viva delle lingue romanze — ha tale buon gusto, che è cavalleresco perfino contro il suo nemico, che è, questa volta, il suo autore. Così il suo libro è altamente benemerito degli studi spinoziani, pur essendo l'opera di un credente, perfettamente conscio della superiorità del Dio-spirito sul Dio-natura.

L'opera del Dunin-Borkowski è, limitatamente alla giovinezza dello Spinoza, la più completa ricerca di dati biografici e di fonti filosofiche; ma ha un ben modesto volo speculativo. Le interpretazioni schiettamente speculative del sistema spinoziano, quelle che segnano una data non solo della critica spinoziana ma dello spinozismo stesso, qual esso vive e vivrà nella coscienza umana, vanno cercate altrove. E bisogna rifarsi indietro di quarant'anni per trovare nel volume di sir Frederick Pollock [1] un'interpretazione idealistica del sistema

[1] *Spinoza, his life and philosophy*, 1880 (1899²).

spinoziano che ebbe larga eco ed ha un significato e un valore nella storia dello spinozismo.

Il Pollock fu da taluni ripreso per aver trattato della filosofia spinoziana scomponendola nei suoi motivi fondamentali, e perseguendo ciascuno di essi nel suo cammino per saggiarne la consistenza e il valore. Parve che così si rompesse, nella critica, l'unità del sistema, e che quindi la critica non attingesse più il pensiero spinoziano nella sua concretezza, ma gli sparsi frammenti di esso, privi di vita e di vigore. Ma bisogna intendersi su questo rispetto ad ogni costo che la critica dovrebbe avere per l' unità dei sistemi. Se esemplifichiamo sul sistema spinoziano, che è quello che qui ci occupa, indubbiamente lo Spinoza ebbe un pensiero che si presenta ben compatto ed unitario. Ma la compattezza può tanto derivare da un armonico sviluppo di tutte le conseguenze di un'unica idea madre, quanto anche da qualche saldatura, operata dal sentimento e ribadita da vivissima fede: onde il tutto appare compattissimo, e come un unico e coerente sistema fu professato, anzi vissuto dall'autore, eppure quella saldatura c' è, ed è una violenza che l'animo ha esercitato su la ragione, conciliando nel calore della convinzione personale termini che la pura speculazione non avrebbe potuto mai conciliare. Se la critica vuole meritare tale nome, deve rifare il processo di pensiero del suo autore ; e quando, a un certo punto, essa si trova dinanzi proposizioni che non derivano dai principi prima affermati, essa ha il diritto, che è dovere di probità, di segnalare che in quel punto interviene dall'esterno un elemento, che l'autore cerca di acclimare nel sistema piegando verso di esso i principi già fissati, ma che resta anche così un corpo estraneo, accolto nel sistema, ma non generato da esso. Lo spinozismo non è nè vuol essere una teorizzazione dell'esperienza ; e chi ha dovuto, in ultimo, interpretarlo così, lo ha giustificato nella sola maniera in cui esso risulti giustificabile, ma ne ha fatto un nuovo sistema, orientato del tutto diversamente. Lo spinozismo, per suo conto, vorrebbe essere, se mai un sistema ebbe tale aspirazione, un sistema tutto a priori. Ora, esso non può spiegare la vita che anzi tutto prendendone atto: e prenderne atto è accoglierne la visione che ne ha la coscienza comune. La quale così, assunta, senza critica, come termine da spiegare, piega a sè, alla propria spiegazione, i principi spinoziani, molto più che essa stessa non si trasfiguri attraverso il ripensamento secondo i principi spinoziani.

Nella scomposizione dei motivi spinoziani, il Pollock ne isola specialmente uno. Su le tracce di una acuta obiezione del Tschirnhaus allo Spinoza in una delle ultime Lettere, il Pollock nota che se il pensiero pensa anche gli altri attributi — per lo meno, quello dell' estensione —, esso non può dirsi uno

fra gli attributi, visto che comprende e include, pensandoli, anche gli altri. Svolgendo questo motivo idealistico — il più giusto motivo che si conosca, ma anche il più estraneo alla mente dello Spinoza — il Pollock è costretto a rompere il parallelismo che lo Spinoza tentò di porre tra gli attributi. Uno di essi, il pensiero, invade tutta la scena perchè nulla può rimanerne *fuori*, essendo il pensiero essenzialmente inclusione, e quindi universalità. Così non ci son più due ordini, quello delle idee e quello delle cose, che coincidono tra loro ; ma se il pensiero è attributo universale, gli elementi delle cose non possono essere che gli elementi stessi del pensiero.

Il che è un rifacimento del sistema spinoziano ; legittimo, giacchè, se il nesso della filosofia spinoziana si dissolve, è giusto che gli organismi che in essa vivevano, prendano a vivere di vita propria e a svilupparsi con autonomo sviluppo. Ma non va dimenticato, nè il Pollock mancò di avvertirlo espressamente, che questo idealismo che residua dallo spinozismo e se ne svolge, non sarebbe stato mai riconosciuto nè adottato, anzi sarebbe stato direttamente confutato dallo Spinoza, tanto si opponeva ai suoi intendimenti.

Il libro del Pollock, scritto con quella bella indipendenza di giudizio di cui sono stati maestri gl' inglesi alla fine del secolo scorso nei loro studi di storia della filosofia, ebbe una grande eco. La si riscontra nel libro, più breve, più intento ad esporre che a vagliare, di James Martineau [1] ; e si riscontra ancora nell'ampio e nobile libro del compianto Victor Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (1893). Si può dire che il Pollock abbia acuito la vista dei critici sul disagio intimo della filosofia spinoziana. Il Delbos affrontò in pieno il problema che investe tutto intero lo spinozismo : lo Spinoza parla di un grado della vita umana in cui l'uomo, guidato dalla immaginazione, *patisce* le cose, in quanto non le intende veramente ; e parla poi di un altro grado in cui l'uomo, guidato ormai dalla ragione, domina sè e le cose poichè le intende. Ora, se tutto, secondo lo Spinoza, è necessario ; se è necessaria la vita dell'immaginazione e della passione per chi non abbia altra luce spirituale, come è necessaria la vita della ragione e della libertà per chi abbia tale luce ; come chi sia schiavo diviene libero ? E se per lo Spinoza errore è limitazione di verità, di dove proviene all'anima questo limite, per cui il frammento le appare intero ? Non si intende come la verità si celi alla mente, nè poi come si sveli. E in realtà ogni passaggio, ogni divenire resta inintelligibile. Giacchè se la prima essenza *è*, tutto ciò che ne

[1] *A study of Spinoza*, London, Macmillan, 1882.

discende *è* come essa. E allora come i cangiamenti? come dall'errore alla verità, e dalla pravità al bene? Giacchè, che l'errore sia errore solo rispetto alla verità, ma in sé sia pur qualcosa di positivo e una frammentaria e « inadeguata » verità, ciò non toglie che, appunto, rispetto a qualcos'altro esso mostri questo limite e deficienza, che esso sia *men* di altro. Ora, da questo *meno* come si passa al più, se tutto *è*, eterna conseguenza puramente logica di Dio, che è e non diviene?

Eppure lo Spinoza afferma e descrive questo viaggio umano, per cui dall'errore si sale alla verità, dalle passioni agli affetti razionali, dalla schiavitù e infelicità alla libertà e beatitudine. Questo viaggio suppone un Dio che diviene oltre al Dio che è. Mentre pel Dio che è, il ciclo umano dell'errore e della conversione è una storia terrena, estranea alla sua eterna e già attuale perfezione, il Dio che diviene ha la *sua* storia nella storia dell'uomo che pecca e si redime; e la caduta nell'errore e nella colpa non è un caso che riguardi solo la miseria dell'uomo, senza significato nella vita totale dell'universo, ma è ciò che condiziona e prepara la liberazione e ciò che dà un valore ed un pregio alla liberazione; e questa conquistata libertà dell'uomo è un ritorno a Dio, nel quale per la prima volta si attua davvero Dio stesso. Il Dio della prima e seconda parte dell' *Etica*, il Dio premessa, il Dio che *è* avanti la storia dell'uomo, è un Dio provvisorio, *terminus a quo*, che si arricchisce di ben altro significato quando l'uomo, squassato dalle passioni (III parte), e sopraffatto da esse (IV parte), riesce infine a guardarle in viso, a scorgerne la turpitudine, a dominare esse e sè, elevando la sua coscienza a Dio, il Dio della coscienza, il Dio conosciuto ed amato, il Dio dell'uomo, il Dio supremo bene dello spirito, in cui soltanto il Dio premessa trova la sua attuazione finale e degna.

Questa elevatissima interpretazione che fa dello spinozismo un'alta teoria della dialettica interiore dello spirito che da Dio si origina per tornare a lui, conferendogli il senso e la santità della sua lotta sofferta e trionfata, è gran merito del Delbos aver esposto e raccomandato con un'eloquenza commossa, rivo di profondo sentimento, sgorgante da una meditazione proba quanto geniale. L'addentellato a una tale interpretazione fu anche questa volta offerto da una dissonanza — la più grave — del sistema spinoziano. Dio *è*: tutto è necessario; or come il servo *diviene* libero? Problema essenzialmente morale: se è necessario il male come il bene, la servitù come la libertà, la conversione morale, la moralità nè è intelligibile, nè ha un pregio o un significato, giacchè non fa, di ciò che non deve essere, ciò che deve essere, ma solo sostituisce a una cosa che deve essere (tanto che è), un'altra cosa che anche deve essere (tanto che avviene). Eppure lo Spinoza aveva un senso

così vivo della moralità, che la sua filosofia è un'etica, e si propone, non solo di descrivere, ma anche di insegnare questo ritorno a Dio. Ora, ritorno a Dio è processo: il cui risultato non può equivalere all'inizio, se deve il processo avere un significato. Onde il viaggio dell'uomo verso il bene reagisce su la dottrina dell'universale necessità di tutte le cose, e sovverte la stasi inerte delle cose impietrate dalla necessità, animandola in una storia, in una dialettica viva dello spirito, nella quale soltanto è la verità, vissuta e guadagnata, non premessa inattivamente a tutto il sistema.

Se si intende la nobilissima interpretazione del Delbos come la denunzia e al tempo stesso il risultato della crisi interiore inevitabile nello spinozismo quando sia da noi ripensato su la base della sua conclusione oltre che della sua premessa, non vi sono rilievi da fare al Delbos. I grandi sistemi sono esperienze di pensiero che, quanto più son vigorosi, tanto più giungono a risultati che mandano in frantumi l'edifizio. Ma l'edifizio serviva appunto e solo a produrre quei risultati; i quali valgono per la loro fecondità, pei nuovi sviluppi che chiedono e provocano, non certo pei rottami di ciò da cui nacquero. La giornata di lavoro di un pensatore si chiude quand'egli ha enunciato una parola che non può restare senza echi, una domanda, che non può restare senza risposta. Questa domanda è l'estremo e supremo risultato, a cui egli è pervenuto attraverso tutta una vita, e per essa sola egli sopravvive. Non è quindi maraviglia che i grandi sistemi provochino, quando siano studiati da filosofi, solo rifacimenti, che oltrepassano di gran lunga gl' intendimenti necessariamente ristretti dell'autore, perchè partono dalla conclusione e fanno tesoro di tutta l'esperienza di pensiero dell'autore stesso. Va da sè poi che lo Spinoza, fisso al Dio necessità assoluta, lasciò sempre senza significato nella vita universa quel dramma umano, che pure sentiva così profondamente.

È nella luce del libro del Delbos lo *Spinoza* di Léon Brunschvicg (1894), magnifica esposizione così di getto che le citazioni, pur numerose, non ne arrestano nè ne frazionano la mirabile foga. Il Brunschvicg tende il più possibile a giustificare i procedimenti spinoziani, e adopra la sua conoscenza ricca e sicura delle opere spinoziane appunto a porre ciascun filosofema nella luce migliore e più adatta a giustificarlo. Così nell'esposizione molti nodi e groppi dello spinozismo passano inavvertiti e il Brunschvicg incede di gran carriera anche quando le asperità del terreno dovrebbero pure arrestarlo. Più parafrasi che valutazione critica, il libro del Brunschvicg è tuttavia costruito secondo l' interpretazione del Delbos. Anche per lui il viaggio dell'uomo descritto dallo Spinoza è compiuto in virtù di una dialettica interiore per la quale l'uomo

passa dalla fase dell' immaginazione, prima sua essenza, a quella dell' intelletto, seconda sua essenza, fino alla fase della regione o della libertà, terza essenza dell'uomo.

Di minore levatura speculativa è lo *Spinoza* di Paul Louis Couchoud (1902), vivo e acuto in molte osservazioni, ma arbitrario e stravagante in non poche asserzioni del tutto gratuite. Lavoro serissimo e di rara penetrazione è invece il volume di Albert Rivaud su *Les notions d'essence e d'existence dans la philosophie de Spinoza* (1906). Il lavoro, dedicato a Émile Boutroux che fu anche un grande maestro di storia della filosofia, mostra come la più perfetta diligenza possa assurgere ad opera di pensiero quando sia tutta animata e sorretta da una penetrazione acuta e chiaroveggente, capace di seguire i concetti nelle loro differenze più sottili senza ingenerare la più lieve imprecisione di contorni. In fondo, trattare dei rapporti tra « essenza » ed « esistenza » nella filosofia spinoziana significa trattare del rapporto tra l'assoluto e il mondo sensibile. Intanto « essenza » ha molti significati per lo Spinoza ; e altrettanti ne ha « esistenza ». L'oscillazione nell' intendimento di questi concetti è l'oscillazione fondamentale del pensiero spinoziano. Il quale è pieno di tanti elementi, che non si sa quale porre come centrale, per raggrupparvi intorno gli altri. Il Rivaud si decide finalmente, ma anche in via ipotetica, a elevare al grado di idea madre l' idea di legge, che unisce in sè permanenza e cangiamento, ed è, in quanto essenza, ciò che v' è di permanente nelle esistenze, e in quanto esistenza o totalità delle esistenze, è l'essenza manifestata, la legge divenuta visibile e concreta in ciò che l'attua.

La Francia ha dedicato altri intelligenti lavori allo Spinoza: tra gli altri, uno studio su *Les éléments Cartésiens de la philosophie Spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet* di Albert Léon (1907), dedicato a O. Hamelin, il compianto filosofo, anch'egli maestro insigne di storia della filosofia [1]. Ma, nella linea delle interpretazioni speculative della dottrina dello Spinoza, ci pare che vada collocato in piena luce un breve ma mirabilmente profondo studio italiano, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza* del prof. Piero Martinetti [2]. Una esposizione del *Trattato su l'emendazione dell' intelletto*, nutrita di quanti raffronti con le altre opere spinoziane possano giovare all' intento, mena poi il Martinetti ad enunciare la sua tèsi che nè nessun metodo geometrico nè quello spinoziano vuol essere una pura deduzione a priori,

[1] Anche l' Hamelin dedicò attenzione allo Spinoza. V. lo scritto *Sur une des origines du spinozisme*, *Année philosophique*, Paris, 1901.

[2] *Rivista di filosofia*, 1916.

bensì una « costruzione », una formulazione sistematica, retta da coerenza interiore, di quanto si conosce anche per esperienza. Definizioni e postulati sarebbero dati particolari, indeducibili da quei principi formali, gli assiomi, che ad essi si applicano per la costruzione del sistema.

Solo intesa così, come sistemazione o costruzione dell'esperienza, la filosofia spinoziana acquista una compiutezza e una coerenza non mentita, un nesso intimo, in luogo di una concatenazione di parata. L'interpretazione del Martinetti è quindi non solo legittima, ma la più solida, e la sola che dia solidità allo spinozismo. Resta tuttavia anche questa volta da notare che intendimento e aspirazione dello Spinoza era non sistemare l'esperienza, ma svolgere del tutto a priori dall'idea della causa universale ogni altro concetto, come sua necessaria conseguenza logica. La quale aspirazione potè così poco aver successo che, non appena lo Spinoza volle determinare, sia pure soltanto per noi, almeno alcuni degli infiniti attributi della sostanza, non gli sovvennero altri attributi che quelli delle cose sperimentate: onde divennero nel suo sistema attributi della causa gli sperimentati due attributi dell'effetto.

In Italia gli studi spinoziani non sono stati scarsi, sebbene non abbiano dato luogo ad opere di grande importanza. Combattuto aspramente dal Galluppi, dal Rosmini ed anche dal Gioberti, lo Spinoza fu levato in alto dallo Spaventa [1], a cui ancora si oppose l'Acri [2]. Non pochi studiosi dedicarono saggi ad illustrare le « trasformazioni » del pensiero dello Spinoza [3], o le attinenze della filosofia spinoziana con quella, anteriore, del Bruno [4], e quella, posteriore, del Vico [5]. G. M. Ferrari studiò nel 1902 *L'Etica di B. Spinoza;* e Roberto Menasci nel 1910, in un breve opuscolo su *B. Spinoza e la teosofia ebraica*, pur rifacendosi da studi antiquati, dimostrò che gli « antichi ebrei » dell'Ep. 73 e gli « alcuni Ebrei » dell'*Etica* sono specialmente i cabbalisti. Il Menasci prometteva, in fine dell'opuscolo, un « prossimo scritto » ancora su lo stesso argomento; ma si è atteso invano.

Ci sono in Italia due volumi, uno di C. Pulcini, su *L'Etica di*

[1] *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza. Ed anche *Scritti filosofici*, p. 277 sgg.

[2] *Dialettica turbata*, Bologna, 1911.

[3] G. Turbiglio, *B. Sp. e le trasformazioni del suo pensiero*, Roma, 1875.

[4] V. Lilla, *Massima relazione fra Dio e il mondo e breve saggio critico sulle dottrine di Sp. e di Bruno*, Atti della R. Accad. Peloritana, Messina, XVIII, 1903, pp. 178-191.

[5] C. Sarchi, *Della dottrina di B. de Sp. e di Giov. B. Vico*, Milano, 1878.

*Spinoza*, con prefazione di B. Varisco [1], l'altro di M. Longo [2]: condotti con la maggior cura di cui gli autori fossero capaci, ma arretrati rispetto agli studi spinoziani delle altre nazioni, e per ciò insufficienti.

Il *Trattato teologico-politico* e l'*Etica* furono tradotti da Carlo Sarchi [3]; ma non son traduzioni di cui ci si possa fidare. E giudizio anche più severo va dato della versione di Mario Rosazza, del *Trattato su l'emendazione dell'intelletto* e dell'*Etica* [4]. Ben diversamente coscienziosa è la traduzione che dell'*Etica* fece Erminio Troilo, che vi premise anche un'ampia introduzione [5]. Ma l'Italia ha ormai di meglio che una traduzione, necessariamente approssimativa, dell'*Etica*: ha una magnifica edizione, curata da Giovanni Gentile, e seguita da un commento ricchissimo, in cui è passato il meglio degli studi spinoziani stranieri, insieme con ciò che su lo Spinoza avevano scritto i nostri filosofi, primo fra tutti lo Spaventa [6].

Nell'anno 1912 l'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli bandì un concorso a premio, con scadenza al 30 settembre 1913, sul tema: « Il *Tractatus theologico-politicus* dello Spinoza: attinenze della dottrina in esso svolta con l'*Etica* dello stesso autore. Rapporto della dottrina politica dello *Spinoza* con quella dell'*Hobbes* ». Questo concorso provocò parecchi lavori, che pur troppo son poco noti e poco citati.

Il prof. Generoso Gallucci, matematico e filosofo di rara acutezza, condensò in undici pagine il risultato del suo studio, fatto, secondo il buon metodo antico, più di meditazioni che di ricerche, o di ricerche guidate e illuminate dalla meditazione [7]. Precisamente tratteggiata la concezione spinoziana del cristianesimo; dimostrato convincentissimamente l'accordo tra il risultato dell'*Etica* e quello del *Trattato*; lumeggiata la coincidenza dell'assoluta necessità con l'assoluta libertà; sola non imbroccata, la differenza tra Mosè e gli altri profeti. Il Gallucci conserva, quando tratta di filosofia, l'abito matematico, e parla così breve e preciso come pochi. Nessuna preoccupazione

[1] Genova, Formiggini, 1914.

[2] *Spinoza*, Bocca, 1916. — Ed anche Padovani. *Il problema fondamentale della filosofia di Spinoza*, Milano, « Vita e pensiero », 1921.

[3] Nel 1875 e nel 1880 (Milano, Bertolotti e C.).

[4] Bocca, 1913.

[5] Milano, Istituto Editoriale Italiano.

[6] B. de Spinoza, *Ethica*, testo latino con note di G. Gentile, Bari, Laterza, 1916, Class. d. filos. mod., XXII.

[7] *La concezione del Cristianesimo nel « Trattato teologico-politico » ed il panteismo di Spinoza*, 1915.

pel pubblico; un elevatissimo e assoluto disinteresse ispira queste meditazioni.

Il prof. Francesco Moffa pubblicò l'intera prima parte del lavoro presentato al concorso. Molto sviluppo dètte ai capitoli sui precedenti filosofici del *Trattato teologico-politico* e su l'ambiente storico che in esso si riflette. Seguono una larga e fedele esposizione del *Trattato*, e dei capitoli su la sua « importanza storica » e su le sue attinenze con l' *Etica* [1].

Antero Meozzi, l'autore del libro sul *Carducci*, concorse con un lavoro [2], di cui più tardi utilizzò le conclusioni nella prefazione da lui premessa alla sua bella traduzione del *Trattato politico* [3].

E il prof. Aurelio Covotti, relatore del concorso, premise al giudizio sui lavori dei vari concorrenti una illustrazione, lucidissima ed efficace, dei punti che l'Accademia intendeva fossero svolti in tutta la loro ampiezza. Così la Relazione [4] si mutò essa stessa in una breve ma compiuta monografia, che fu merito del concorso aver provocato.

Prima di chiudere questa « Nota », inevitabilmente incompleta, intesa più a tratteggiare i vari indirizzi degli studi spinoziani che a fornire un catalogo di ciò che s' è scritto su lo Spinoza, conviene fare un rapido cenno delle pubblicazioni spinoziane dell'ultimo decennio. Non si trovano elencate nell'ultima edizione dell'Ueberweg, che è del 1914, e potrà giovare trovarle qui menzionate [5].

Sono in massima parte pubblicazioni tedesche; le italiane più notevoli, come il commento del Gentile all' *Etica* e lo studio del Marinetti, sono state già ricordate.

La Germania, paese a strati di cultura larghi e profondi, ha perfino una letteratura spinoziana di divulgazione. Così la « Biblioteca filosofica » dell'ed. Meiner di Lipsia offre, accanto ad ottime traduzioni tedesche di tutte le opere spinoziane, un libro dove si trovano, tradotte da Carlo Gebhardt, le fonti biografiche spinoziane, Lucas, Colerus, e tutte le

[1] Francesco Moffa, *Il Trattato teologico di Spinoza*, Napoli, 1916.

[2] A. Meozzi, *Le dottrine politiche e religiose di B. Sp. Confronto con Hobbes* Firenze, Gonnelli, 1915.

[3] Carabba, Lanciano, 1918. Nella medesima collezione « Cultura dell'anima », N. Checchia pubblicò una traduzione della prima parte dell'*Etica* col titolo *Dio* (1914).

[4] Napoli, 1914.

[5] Si omettono alcune opere, come la *Storia del Problema della conoscenza* del Cassirer (1911[2]), e la *Storia dell' idealismo* del Willmann (1907[2]), dove pure si trovano a proposito dello Spinoza pagine notevolissime. E si omettono a maggior ragione le note Storie della filosofia, Windelband, Höffding, Vorländer.

altre [1]. E lo stesso editore Meiner pubblicò un « Breviario spinoziano » in cui ARTHUR LIEBERT raccolse da tutte le opere dello Spinoza passi relativi alla conoscenza, all'uomo, allo stato, alla religione [2]. Libri di divulgazione, ma utilissimi, per la perfezione onde son compilati, anche agli studiosi.

Articoli notevoli. Negli « Studi di storia del protestantesimo moderno » [3] il BOHRMANN, trattando della *Posizione di Spinoza rispetto alla religione*, nega che lo Spinoza, intellettualista quale fu, abbia avuto rapporti intimi con la religione; giunse tuttavia a una certa stima di essa grazie ai suoi rapporti con le sètte cristiane.

Negli Studi in onore di Alois Riehl [4] G. RH. RICHTER, parlando del *senso della vita* che ebbe lo Spinoza, confuta ancora una volta l'idea di uno Spinoza lontano dal mondo, e tende a presentare la personalità spinoziana in tutta la sua pienezza.

E nell'« Archivio di storia della filosofia » [5] ADOLF DYROFF, studiando la *formazione della dottrina spinoziana dell'Amor Dei intellectualis*, cerca di stabilire rapporti tra lo Spinoza e Jacob Böhme.

Nel 1919 il prof. CARL STUMPF, ordinario di psicologia nell'università di Berlino, lesse all'Accademia prussiana delle Scienze e poi pubblicò in estratto i suoi *Studi su Spinoza*, che riguardano specialmente due questioni: *il parallelismo dei modi fra gli attributi estensione e pensiero*, e *gli infiniti attributi*. Il suo interesse di psicologo lo mena sopratutto a stabilire la differenza tra il parallelismo spinoziano e quello della psicologia moderna, e a chiarire che tra essi non c'è nessun rapporto: il parallelismo spinoziano, egli dice con felice acume, è il parallelismo di ciascun contenuto di pensiero con l'atto di pensiero che ne prende coscienza; mentre il parallelismo della psicologia non è che un' ipotesi per raccogliere i due ordini di fatti, fisiologici e psicologici. Mi par notevole, anche se non nuovo, il concetto che il pensiero centrale dello spinozismo sia la regolarità dei cangiamenti: questa regolarità unitaria dei fenomeni è la sostanza divina dello Spinoza.

Il 1921 recò uno studio di RUDOLPH STRACK su *Necessità e libertà nello Spinoza* (Berlin, Ebering), e un breve volume di J. R. KAIM su *La filosofia di Spinoza* (München, Rösl).

Nel 1922 un dotto rabbino berlinese, BENZION KELLERMANN, morto, pur troppo, nel luglio del 1923, pubblicò un

[1] Lipsia, 1914.
[2] Lipsia, 1918[2].
[3] Fascicolo 9, 1914.
[4] Halle, 1914.
[5] Vol. XXXI, 1918.

grosso volume dal titolo *L'Etica di Spinoza. Dio e lo spirito*. Il Kellermann, seguace della scuola di Marburg, studia in 436 grandi pagine il testo dell' *Etica* per scoprire fino a che punto i singoli concetti fondamentali della metafisica spinoziana, della psicologia e della dottrina della libertà si avvicinino al pensiero critico e criticistico, e fino a che punto se ne discostino. Il Kellermann stesso chiama il suo libro « una discussione » la quale, per sua stessa confessione, si attiene strettamente al testo che commenta. Lavori così condotti, di solito, non menano a un risultato preciso ; massime quando l' ipotesi, che si vuol saggiare all'esame dei testi, è anteriore a questo esame, e deriva, non da questo, ma dall'educazione mentale dello scrittore, che tenta di imporre la metodica della scuola a cui appartiene ad autori che non vi han che fare. Il Kellermann dimostra una ricca e ben solida cultura ; è da lamentare che non l'abbia usata in lavori più liberi da tèsi preconcette. Non travestiamo i pensatori, Platone, Spinoza, etc., tutti alla kantiana ; la storia della filosofia ha un senso se si lascia a ciascun pensatore la fisionomia schietta ch' egli presenta nelle sue opere.

Un elegante volume complessivo su lo Spinoza è quello recentissimo (1923) del prof. Bernhard Alexander, professore nell' Università di Budapest. Fa parte della raccolta « La storia della filosofia in esposizioni dei singoli autori », diretta dal prof. Gustav Kafka di Monaco e stampata con mirabile buon gusto dall'editore Reinhardt di Monaco. Un volume complessivo non può prescindere da un'esposizione necessariamente larga delle opere dell'autore che studia. Tuttavia l'Alexander riesce con vivacità ancor giovanile a sottolineare alcuni punti che, di fatti, vanno sottolineati. L'Alexander reagisce, per esempio, contro quelli che fanno dello Spinoza un mistico. C' è cosa che ripugni piú alla mistica del procedimento discorsivo e matematico ? Lo Spinoza è, al contrario, un fanatico dell' intelletto, della ragione chiara ed evidente. Parimenti, come chiamare acosmismo una dottrina la cui prima parola è necessità, necessità di tutte le cose ? Dio non è fuori del mondo ; piuttosto il mondo è in Dio. E infine, il parallelismo di corpo e spirito non è mantenuto fino alla fine dell'*Etica* se il sistema si corona con la dottrina della libertà, che è vittoria dello spirito, e che ottiene al solo spirito l' immortalità. Anzi l'Alexander, interpretando l' immortalità di cui parla lo Spinoza come, senz'alcun dubbio, immortalità delle anime individuali, prende motivo da ciò per sostenere che lo Spinoza non dev'esser indicato come il filosofo dell' universalismo di contro al Leibniz, filosofo dell' individualismo : se riconosce immortalità all' individuo, si può riconoscere un elemento di individualismo anche nella dottrina spinoziana.

Un altro volume complessivo su lo Spinoza è annunziato (del Mehlis), ma non è ancora escito.

L'Olanda partecipa anch'essa fervidamente a questa gara di studi spinoziani. Anzi dal 1920 è costituita all'Aja la *Societas Spinozana*, « curata » dai più insigni studiosi spinoziani di tutte le nazioni d' Europa : Pollock, Gebhardt, Meijer, Brunschvicg. La Società lanciò, al suo sorgere, un appello in cui diceva che la via additata dallo Spinoza al singolo individuo deve diventare la via dei popoli : dominio delle passioni e amore di Dio ; e pubblica un ricco annuario col titolo di *Chronicon Spinozanum*. Gli studiosi lo saluteranno con gioia come un degno fratello dei gloriosi *Kant-studien*.

# INDICE DEI NOMI


Acri, p. 223.
Agostino, pp. 13, 14, 216.
Alexander, p. 227.
Anassagora, p. 23.
Anselmo, pp. 46 n., 47 n. 1.
Appuhn, pp. 8, 44 n. 2, 50 n. 2, 215.
Aristotelici, p. 77 n. 1.
Avenarius, p. 211 sg.
Baensch, pp. 44 n. 2, 47 n. 2, 50 n. 2.
Bayle, p. 205.
Bohrmann, p. 226.
Bovio, p. 203.
Boutroux, p. 222.
Bruno, pp. 13, 75 n., 211, 212, 213, 214, 223.
Brunschvicg, pp. 221 sg., 228.
Buridano, p. 143 n. 1.
Cartesio, pp. 14, 26, 31 n. 3, 32 n. 1, 46 n., 47 n., 50 n., 1 52 n. 1, 62 e n. 1, 101 n., 107 n. 1, 186 e n. 2, 211, 212, 213.
Cartesiani, p. 115 n. 1.
Cassirer, p. 225 n. 5.
Checchia, p. 225 n. 3.
Cicerone, pp. 126 n. 1, 163.
Colerus, p. 205.
Couchoud, p. 222.
Covotti, p. 225.
Creskas, p. 214.
Dante, p. 77 n. 1.
Duff, p. 216 n. 1.
Dunin-Borkowski, p. 215 sgg.
Dyroff, p. 226.
Delbos, p. 219 sgg.
Eleati, p. 208.
Erdmann G. E., p. 33 n., 209 sg.
Ferrari G. M., p. 223.
Fichte, p. 207.
Fischer, pp. 33 n., 72 n. 2, 210 sg., 212, 213.
Freudenthal, pp. 50 n. 2, 214 sg.
Gallucci, p. 224.
Gebhardt, pp. 225, 228.
Gentile, pp. 7, 8, 44 n. 2, 47 n. 2, 126 n. 2, 143 n. 1, 163 n. 1, 184 n., 224, 225.
Goethe, p. 207.
Hamelin, p. 222 e n. 1.
Hegel, pp. 33 n., 134 n. 1, 208 sg.
Hobbes, pp. 148 n., 177 n. 1.
Höffding, p. 225 n. 5.
Hume, p. 97 n. 1.
Hylkema, p. 215.
Jacobi, pp. 206, 211.
Joël, p. 214.
Kaim, p. 226.
Kant, pp. 97 n. 1, 140 n. 1, 173 n., 206.
Kellermann, p. 226.
Land, p. 215.
Leibniz, pp. 104 n., 205, 227.
Léon, p. 222.
Leone Ebreo, pp. 13, 104 n. 2, 212, 214.

Lessing, p. 207.
Liebert, p. 226.
Lilla, p. 223 n. 4.
Locke, p. 97 n. 1.
Longo, p. 224.
Lucas, p. 205.
Maimonide, p. 85 n., 104 n. 2.
Marsilio Ficino, p. 15.
Martineau, p. 218.
Martinetti, p. 222 sg.
Mehlis, p. 228.
Meijer, pp. 215, 228.
Meinsma, p. 215.
Menasci, p. 223.
Meozzi, p. 225.
Moffa, p. 225.
Meyer, p. 47 n. 2, 203.
Ovidio, p. 167 n. 3.
Padovani, p. 224 n. 2.
Paolo, p. 71 n. 1.
Pitagorici, p. 94 n. 3.
Pollock, p. 217 sgg., 228.
Pulcini, p. 223.
Richter, p. 226.
Rivaud, p. 223.
Rosazza, p. 224.
Sarchi, pp. 223 n. 5, 224.
Schelling, p. 207.
Scolastici, pp. 77 n. 1, 104 n. 1, 128 n. 1.
Sigwart, p. 211.
Socrate, p. 172 n. 1.
Spaventa, p. 223.
Stoici, pp. 121 n. 1, 126 n. 1, 150 n. 1, 181.
Strack, p. 226.
Stumpf, p. 226.
Terenzio, p. 179 n. 2.
Tschirnhaus, p. 218.
Trendelenburg, p. 211.
Troilo, p. 224.
Turbiglio, p. 223 n. 3.
Varisco, p. 224.
Vico, p. 223.
Vloten (van), p. 215.
Vorländer, p. 225 n. 3.
Willmann, p. 225 n. 5.
Windelband, p. 225 n. 5.

# INDICE


Dedica . . . . . *Pag.* 5

Prefazione . . . . . 7

Introduzione . . . . . 13

ETHICA:

Parte I . . . . . 31

Parte II . . . . . 97

Parte III . . . . . 149

Parte IV . . . . . 167

Parte V . . . . . 185

Nota bibliografica . . . . . 203

Indice dei nomi . . . . . 229

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

## Collezione UOMINI E IDEE

a cura di E. CODIGNOLA

G. GENTILE, *Discorsi di Religione* . . . . . L. 5.—

Tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problema religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale.

A. CAMPODONICO, *La Russia dei Soviets* . . . . . L. 10.—

Accurata esposizione critica della legislazione bolscevica.

U. ARNALDI, *Rossi, bianchi e tricolori* . . . . . L. 6.—

Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, czecoslovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico.

V. PARETO, *Fatti e Teorie* . . . . . L. 15.—

Raccolta di studi importantissimi su fenomeni sociali ed economici del periodo bellico e postbellico.

G. DE RUGGIERO, *L'Impero britannico dopo la guerra* . . . . L. 10.—

Magnifico quadro sintetico della vita britannica dopo la guerra, studiata in tutte le sue manifestazioni salienti.

SGROI, *L'Estetica e la Critica letteraria in V. Gioberti* . . . . L. 5.—

Accuratissima analisi delle idee estetiche e dei giudizi letterari del Gioberti, condotta con larga conoscenza delle fonti e della letteratura estetica contemporanea.

GENERALE FILARETI, *Eolo, Giano, Mercurio* . . . . . L. 2.50

Arguta e caustica presentazione delle figure più rappresentative della demagogia socialriformistica: Nitti, Turati e C.

DE LOLLIS C., *Crusca in fermento* . . . . . L. 3.—

Argutissimo *pamphlet* contro un'istituzione che si ostina a sopravvivere a se stessa e non vuol saperne di rinnovarsi.

C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute* . . . . . L. 3.50

Il *Dialogo* è dedicato a « quanti giovani ancora non abbiano messo il loro Dio nella loro carriera » ed indica la via che l'autore chiama della salute. Le Poesie furono giudicate degne d'esser « poste accanto alle migliori del genere che abbia la letteratura italiana ».

A. OBERDORFER, *Il socialismo del dopoguerra a Trieste* . . . . L. 6.—

È un'esposizione sintetica e chiara delle varie vicende, della rapida ascensione e dei primi segni di decadenza del Partito socialista a Trieste nel dopoguerra, lumeggiati da uno studioso coscienzioso e sereno. Lavoro indispensabile a chi voglia rendersi chiaro conto della profonda crisi che travaglia il socialismo contemporaneo.

A. C. JEMOLO, *Crispi* . . . . . L. 7.—

Lo Jemolo, uno dei conoscitori più acuti e spregiudicati della storia del nostro Risorgimento, ci dà finalmente in questo breve volume sintetico, la prima *interpretazione storica* della personalità di Crispi e del significato della sua politica nella storia del nostro paese.

V. MACCHIORO, *L'Evangelio* . . . . . L. 6.50

SOMMARIO: Introduzione. I. L'Evangelio. - II. Paganesimo e Cristianesimo. - III. Il ritorno a Gesù.

Originale tentativo di prospettare sotto nuova luce le intuizioni fondamentali della vita nel pensiero pagano e cristiano.

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").**

## VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

E. PIERMARINI, *Per la vita serena,* pref. di B. CROCE . . . . L. 7.—

« In questo libro, in prosa semplice e nitida, un uomo pensoso e mite ci ragiona suoi pensieri e ci manifesta i suoi sentimenti.... Voi lo udirete parlarvi di cose varie, di arte letteraria, di filosofia, di politica, di morale, di questioni sociali, di affetti domestici, delle condizioni presenti della nostra Italia, della guerra e della pace parlarvene nei modi che gli son cari della classica letteratura, nei modi che furono cari a Gaspare Gozzi, e con affetti artistici talvolta assai felici » (B. CROCE).

G. GENTILE, *I Profeti del Risorgimento Italiano.* . . . . . L. 8.—

Mirabile illustrazione critica del pensiero e del significato storico dei due grandi profeti del nostro Risorgimento: Mazzini e Gioberti.

A. ANZILOTTI, *La funzione storica del Giobertismo* con documenti inediti in appendice . . . . . L. 3.50

L'autore del mirabile studio sul Gioberti mette in risalto in questo volumetto il valore vitale che conserva l'intuizione giobertiana della vita politica.

L. STURZO, *Riforma statale e indirizzi politici* . . . . . L. 12.—

Il leader del Partito Popolare studia in questo volume con la consueta competenza e acutezza i problemi fondamentali del riordinamento costituzionale dello Stato.

C. PELLIZZI, *Problemi e realtà del Fascismo.* Volume di pp. 216. L. 8.—

B. GIULIANO, *L'Esperienza politica dell'Italia.* Volume di pp. 325. L. 10.—

## Collezione LA NOSTRA SCUOLA

a cura di E. CODIGNOLA

B. CARPITA, *Educazione e religione in Maurice Blondel.* . . . L. 3.—

Acuto esame critico delle idee fondamentali del grande autore dell'*Azione*

E. SPAVENTA, *La libertà d'insegnamento. Una polemica di settant'anni fa, con introduzione, appendice e note di* G. GENTILE . . . . L. 6.—

Indispensabile a chiunque voglia farsi un concetto chiaro delle origini storiche di uno fra i problemi più dibattuti dei giorni nostri.

M. CASOTTI, *Introduzione alla pedagogia* . . . . . L. 3.50

Piana e rigorosa esposizione dei principî fondamentali della pedagogia idealistica.

A. GABELLI, *Il metodo d'insegnamento,* pref. di E. CODIGNOLA . L. 2.—

Accuratissima ristampa del notissimo e pregiato volumetto, che raccoglie sinteticamente il meglio del pensiero educativo del Gabelli.

G. CAPPONI, *Dell'educazione e scritti minori,* pref. di E. CODIGNOLA. L. 3.50

Oltre un'accuratissima introduzione storica del Codignola e il famoso frammento dell'*Educazione* contiene scritti minori, non mai riesumati finora.

G. GENTILE, *Educazione e scuola laica* . . . . . L. 10.—

Contiene notevolissimi scritti del Gentile sul concetto dell'educazione, su la scuola laica, su la scuola popolare, e altri problemi pedagogici.

L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione e saggi minori,* trad. e introd. di E. CODIGNOLA . . . . . L. 2.50

Analisi acuta e profonda del problema dell'autorità nell'educazione laica e religiosa e di altri problemi dibattutissimi nella scienza contemporanea.

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").**

# VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

A. GIANOLA, *Il tormento del latino* . . . . . L. 2.50

È un ottimo contributo alla soluzione della dibattuta questione dell'insegnamento del latino nelle nostre scuole classiche.

L. OLLÉ-LAPRUNE, *Il valore della vita*, pref. di M. BLONDEL, trad. di A. CODIGNOLA . . . . . L. 10.—

Delicatissima analisi dello spirito e magnifica celebrazione dell'intrinseco valore della vita. Precede una commossa presentazione dell'autore per mano del suo più grande discepolo, il Blondel.

E. BOUTROUX, *Problemi di morale e di educazione*, trad. di S. CARAMELLA L. 4.—

Il grande pensatore francese studia in una serie di conferenze sintetiche e piane taluni argomenti di capitale importanza nell'etica e nella didattica: i tre tipi della morale (classica, cristiana e moderna), il pessimismo, e poi i moventi dello studio, la lettura, l'interrogazione. Ottimo testo di lettura anche per i licei e le scuole normali.

MONROE e CODIGNOLA, *Breve corso di storia dell'educazione.*

Vol. I. *Dai popoli primitivi alla controriforma* . . . . L. 6.—

„ II. *Dal realismo all'idealismo italiano contemporaneo* . „ 7.—

È la prima storia completa della pedagogia e delle istituzioni scolastiche che esca in Italia. Il nostro pensiero pedagogico è stato studiato esaurientemente negli ultimi due capitoli. L'opera è corredata di una ricchissima bibliografia con precisa indicazione delle biblioteche che posseggono gli scritti stranieri.

G. VIDARI, *Etica e Pedagogia* . . . . . L. 6.50

SOMMARIO: Pragmatismo e intellettualismo di fronte alla morale. - I concetti di fine e di norma in etica. - L'idea di progresso morale della società. - Etica e Pedagogia. - Ideale etico e pedagogico. - Il corso popolare. - La scuola allo Stato. - Le origini della scuola popolare in Piemonte. - Il pensiero educativo di Gioberti e di Mazzini. - La libertà d'insegnamento nella polemica parlamentare.
Raccolta di brevi e succosi studi su taluni problemi capitali del pensiero morale e pedagogico contemporaneo.

E. CAIRD, *Il Regno dello Spirito*. Discorsi ai giovani e agli educatori. L. 6.50

Il Caird, che il pubblico italiano ha già imparato a conoscere ed apprezzare nei suoi lodatissimi studî sull'Hegel e sul Rousseau, in questo magnifico volume espone ai giovani in forma piana e vivace le soluzioni che suggerisce al Cristianesimo, interpretato alla luce del pensiero contemporaneo, dei maggiori problemi spirituali che sogliono assillare la coscienza umana e in particolar modo la coscienza degli adolescenti.

R. LAMBRUSCHINI, *Della educazione*, nuova edizione con prefazione di E. CODIGNOLA . . . . . L. 5.50

Accuratissima ristampa popolare del capolavoro del grande pedagogista toscano.

A. GABELLI, *L'educazione nazionale*, Saggi pedagogici raccolti da E. CODIGNOLA, prima serie, vol. di 280 pag. 2ª edizione corretta . L. 10.—

SOMMARIO: Sulla corrispondenza dell'educazione alla civiltà moderna. — L'istruzione elementare nel regno d'Italia in paragone cogli altri Stati. — Sull'istruzione obbligatoria in Italia. — L'educazione vecchia o la nuova, principalmente nei collegi. — L'istruzione elementare in Italia secondo gli ultimi documenti pubblicati dal Ministero. — L'istruzione obbligatoria in Italia. — L'Italia e l'istruzione femminile. — L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. — Istruzione e criminalità. Studi storici sul culto della donna.

È la prima serie di scritti del Gabelli che nel loro insieme costituiscono una breve storia sintetica delle vicende della nostra scuola e, in iscorcio, della nostra cultura pedagogica negli ultimi decenni del sec. XIX. Indispensabile a chiunque voglia intendere a pieno nel suo intimo il travagliato processo di formazione della nostra coscienza nazionale.

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli, 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana„ e di "Levana„).**

# VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

GIOVANNI LOCKE, *I Pensieri sull'Educazione*, trad. di O. POGLIAGHI, studio critico introduttivo di A. CARLINI. Volume di 240 pagine. . L. 7.50

Accuratissima traduzione del capolavoro pedagogico del Locke preceduta da un accurato e sintetico studio del Carlini sul pensiero educativo dell'autore.

MARIO CASOTTI, *La nuova pedagogia e i compiti dell'Educazione moderna*. Vol. di 200 pagine . . . . . L. 8.—

Originale ripensamento dei problemi suscitati dalla considerazione idealistica dell'educazione ed efficace tentativo di giustificare alla luce della nuova pedagogia i quesiti tradizionali dell'empirismo didattico.

V. BATTISTELLI, *La letteratura infantile moderna*. Guida bibliografica. L. 7.—

Il volume si suddivide in due parti: la prima abbraccia la letteratura italiana per l'infanzia da *Parravicini* a *De Amicis*, la seconda è una raccolta di brevi e succose recensioni delle opere più notevoli e più recenti della letteratura infantile italiana e straniera. È un lavoro organico dettato da uno squisito spirito di artista e di critico che costituisce una indispensabile guida per tutti gli educatori che vogliono procedere con oculatezza nella scelta delle letture per i bimbi ed i giovanetti affidati alle loro cure.

WOODWARD, *Vittorino da Feltre*, traduzione e note di R. SABBADINI. L. 4.—

È la prima opera che si pubblica in Italia, condotta con rigidi criteri storici e scientifici, sul grande nostro maestro del Rinascimento.

La traduzione è corredata di aggiunte e di note del migliore nostro studioso del pensiero educativo del Risorgimento, il Prof. R. SABBADINI.

WOODWARD, *La pedagogia del Rinascimento* (1460-1600). Traduzione di E. CODIGNOLA e A. LAZZERI. Pagine VIII-330 . . . . . L. 12.—

ANTONINO ANILE, *Lo Stato e la Scuola*, Volume di 220 pagine . L. 8.—

J. ROYCE, *Il Problema del Cristianesimo*, trad. di E. CODIGNOLA. Due volumi di circa 300 pag. ciascuno. . . . . L. 16.—

## Collezione IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. CODIGNOLA

A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi . . . . . L. 22.—

Studia la formazione del pensiero lockiano e tutta la scuola del Locke fino a Condillac. Condotta con rigoroso metodo scientifico e larghissima informazione; è l'opera più completa sull'argomento.

M. CASOTTI, *Saggio di una concezione idealistica della storia* . . L. 12.—

È il tentativo più originale, dopo le opere del Croce e del Gentile, di tracciare un'organica concezione idealistica della storia.

G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* . . L. 14.—

Nuova interpretazione della Rinascenza che trasforma radicalmente gran parte dei giudizi oggi correnti su quel periodo della nostra storia.

M. BLONDEL, *L'Azione*, trad. di E. CODIGNOLA, 2 volumi . . . L. 28.—

La più profonda opera d'ispirazione religiosa del mondo contemporaneo. Sottratta per lunghi anni all'intensa e legittima curiosità di tutti gli studiosi, rivede oggi finalmente la luce in un'accurata veste italiana.

U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* . . . L. 10.—

È lo studio più completo che esista finora sul pragmatismo. Corredato di una ricchissima bibliografia

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").**

# VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

E. ZELLER, *Sommario di storia della filosofia greca* . . . . L. 14.—
Il notissimo autore della monumentale *Storia della filosofia greca* ha raccolto succintamente in questo volume il meglio delle sue ricerche. Opera indispensabile a qualunque studioso del mondo classico.

F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, nuova edizione a cura di A. CARLINI.
Vol. I. *Dalle origini al Rinascimento* . . . . . L. 10.—
„ II. (Parte 1ª e 2ª) . . . . . „ 16.—
Il Carlini ha completato con grande cura questo preziosissimo *Compendio* con correzioni, note, bibliografia e appendice che porta la narrazione storica sino a nostri giorni.

C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella* . . . . . L. 12.—
Studio organico e completo, condotto con grande rigore scientifico e larghissima informazione storica. Seguono due accuratissime appendici bibliografiche.

A. CARLINI, *La vita dello spirito*, vol. di 230 pag. . . . . L. 8.—
Questo volume si propone di dare un senso più realistico al principio ispiratore dell'idealismo attuale, facendo valere dentro di esso altre correnti del pensiero contemporaneo e alcune esigenze fondamentali dell'empirismo. Esso porta anche una parola forse decisiva intorno alle difficoltà più dibattute in seno alla stessa corrente dell'idealismo italiano.

L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, traduzione di P. GOBETTI . . . . . L. 7.50
È la prima traduzione italiana della notissima opera del Laberthonnière che tante polemiche ha suscitato al suo primo apparire ed è oggi introvabile nell'originale. Delineato con mano maestra il profondo divario che separa la mentalità cristiana da quella greca, il Laberthonnière tenta un'interpretazione dinamica e immanentistica della vita religiosa, che costituisce uno dei più geniali tentativi di affiatare il cattolicismo con le più profonde esigenze della coscienza contemporanea.

G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, vol. di 300 pag. L. 10.—
È l'opera più profonda e rappresentativa del relativismo contemporaneo.

C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*. Nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele . . . . L. 15.—
Quando quest'opera apparve la prima volta, subito dopo la tragica morte dell'autore, fu per tutti una rivelazione. Riappare oggi in veste corretta e arricchita di notevolissime appendici inedite che varranno a confermare sempre più il favorevole giudizio con cui la critica l'accolse la prima volta.

M. BLONDEL, *Dogma e storia*, trad. e introd. di E. CARPITA e M. CASOTTI. Vol. di 300 pagine . . . . . L. 15.—
È il complemento indispensabile de *L'Azione*. Raccoglie, oltre i due maggiori capolavori del Blondel dopo *L'Azione*, la *Lettera sull'Apologetica* e *Dogma e storia*, scritti rarissimi assolutamente introvabili nelle nostre biblioteche.

G. ZUCCANTE, *Stuart Mill e l'utilitarismo* . . . . . L. 17.—
Lo Zuccante, già tanto benemerito per i suoi studî di storia della Filosofia antica, illustra in questo volume con la consueta sagacia e accuratezza un indirizzo di pensiero che ha recato un notevole contributo alla formazione della coscienza filosofica contemporanea.

G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento* . . . . . L. 12.—
Raccoglie i migliori studi del Gentile sul pensiero della Rinascenza da Petrarca a Galileo; ottimo complemento al volume su *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*

P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, con introduzione e note di AUGUSTO GUZZO ed appendice di due lettere filosofiche inedite . . . . . L. 12.—

G. MODUGNO, *Il problema della morale e dell'educazione morale*. Vol. di 170 pagine . . . . . L. 6.—

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana„ e di "Levana„).**

# COLLANA STORICA

a cura di E. CODIGNOLA

HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana*, trad. di G. CECCHINI. Parte prima e seconda . . . . . L. 20.—

I due noti e benemeriti studiosi tedeschi hanno raccolto in un quadro organico e sintetico i risultati della migliore critica storica degli ultimi decenni sulla storia di Roma. La traduzione, riveduta dagli autori e corredata di una ricca aggiunta bibliografica, è stata condotta con la massima scrupolosità.

A. ANZILOTTI, *Vincenzo Gioberti*, vol. di 450 pag. . . . . L. 14.—

Nell'assoluta scarsezza in Italia di libri sintetici, che tratteggino le grandi figure del nostro Risorgimento, questo volume viene opportunamente a soddisfare il bisogno, sempre più diffuso in un momento di rinnovato interesse per la storia del nostro moto nazionale, di un libro d'insieme sul grande uomo di Stato piemontese e sul padre spirituale del liberalismo italiano. Il libro dell'Anzilotti non è soltanto una esposizione lucida completa ed organica del pensiero e dell'opera politica pel Gioberti, ma anche una storia in iscorcio del primo cinquantennio del nostro Risorgimento.

A tutti coloro che oggi s'interessano delle origini e dello sviluppo dei partiti politici italiani e della storia del liberalismo, quest'opera, largamente documentata e frutto di lunghe indagini originali, servirà di orientamento e farà comprendere, con maggiore senso storico, le più recenti vicende della nazione.

G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX*, vol. di circa 500 pag. . . . . L. 18.—

È la storia sintetica del moto di pensiero che ha promosso e accompagnato la nostra ricostruzione a nazione studiato negli scrittori più rappresentativi della cultura toscana del secolo XIX.

E. CICCOTTI, *Storia greca* . . . . . L. 18.—

Originale e sintetico quadro organico di tutta la storia greca dalle origini alla conquista romana. L'edizione italiana è più ampia e completa della traduzione tedesca apparsa nella *Weltgeschichte* dell'Hartmann ed è corredata di una succinta nota bibliografica.

G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (Secoli XI-XIV) . . . . . L. 15.—

Il nostro massimo storico studia in questo volume con la sua consueta maestria e acutezza critica uno dei fenomeni più salienti della complessa vita medievale.

L. M. HARTMANN, *Il Risorgimento, Le basi dell'Italia moderna* (1815-1915). Trad. di G. MARANINI. . . . . L. 8.—

Succinta, sintetica e organica esposizione delle correnti e degli indirizzi prevalenti nel secolo di formazione della nostra coscienza nazionale.

G. STEPANOW, *Storia della Russia dalle origini ai giorni nostri*, con tre carte geografiche . . . . . L. 8.—

È la prima storia russa, che esca in Italia, fatta con criterii rigidamente scientifici e con larga e diretta informazione sulle fonti. Ci porge altresì nell'ultimo capitolo la prima interpretazione *storica* della rivoluzione bolscevica, giudicata alla stregua non di astratti canoni storiografici, ma di tutto il passato del grande impero moscovita.

MARIA RIGATTI, *Un illuminista trentino del Secolo XVIII: C. A. Pilati*, pref. di G. VOLPE. Vol. di 300 pagine . . . . . L. 12.—

Questo volume non solo illustra intelligentemente la vita e le opere di una delle figure più interessanti del nostro settecento, ma proietta nuova luce sulla formazione della nostra coscienza nazionale e in particolar modo sull'azione esercitata dalle correnti Giansenistiche e Massoniche.

G. VOLPE, *Medio evo italiano*, vol. di 330 pagine . . . . . L. 16.—

---

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli, 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").**

## CLASSICI ANTICHI

TACITO, *Opere minori*, Dialogo degli oratori - Vita di agricola Germania, tradotte e illustrate da CESARE GIARRATANO . . . . . L. 5.—

Accuratissima traduzione delle opere minori di Tacito, tradotte e illustrate da uno dei nostri più intelligenti e competenti latinisti. Precede una dotta prefazione dilucidativa.

## CLASSICI LATINI COMMENTATI

C. TACITO, *Agricola*. A cura di C. GIARRATANO . . . . . L. 4.—

## CLASSICI MODERNI

L. TOLSTOI, *Il Diavolo*, traduzione diretta dal russo e introduzione di ENRICO DAMIANI. . . . . L. 3.50

Quest'opera postuma, che vede ora la luce per la prima volta in Italia, è l'ultima potente espressione di uno dei motivi favoriti dell'arte e della filosofia del Tolstoi, l'indomabile natura demoniaca della carne.

A. CÈCOV, *Ivànov*. Dramma in quattro atti. Prima traduzione dal russo con introduzione di CARLO GRABHER . . . . . L. 3.50

ALEXANDR SERGHIEIEVIC PUSKIN. *La Fontana di Bakhcisaràì*. Tradotta dal testo russo in versi italiani da ENRICO DAMIANI . . . . . L. 3.50

## TESTI FILOSOFICI COMMENTATI

A. ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*. Con introduzione e note di G. SAITTA . . . . . L. 5.—

P. GALLUPPI, *Lezioni di logica e Metafisica*. Scelte e annotate con introduzione di AUGUSTO GUZZO, pp 100 . . . . . L. 3.50

## MANUALI SCIENTIFICI

I. ROMANELLI, *Manuale d'igiene Scolastica* . . . . . L. 4.50

## CLASSICI ITALIANI COMMENTATI

V. ALFIERI, *Mirra*. Interpretata da *Attilio Momigliano* con un saggio introduttivo . . . . . L. 5.—

## LA CRITICA LETTERARIA

**a cura di E. CODIGNOLA**

A. MEOZZI, *L'opera di G. Carducci*, vol. di 570 pag. . . . . L. 18.—

È il primo saggio sintetico sul Carducci, che si prefigga di illustrare in tutti i suoi aspetti la grande figura pel poeta maremmano. Il Meozzi ha saputo valutare l'opera carducciana alla luce delle più moderne teorie storiografiche ed estetiche, senza mai indulgere al malvezzo di condannare canoni artistici e interessi spirituali estranei alla mentalità contemporanea.

C. MARCHESI, *Fedro e la favola latina* . . . . . L. 6.—

GIOVANNI GENTILE, *Dante e Manzoni*, con un saggio su Arte e Religione, vol. di pag. 172 . . . . . L. 8.—

---

*Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8*

**(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").**

# LEVANA

RASSEGNA BIMESTRALE DI FILOSOFIA DELLA EDUCAZIONE E DI POLITICA SCOLASTICA :: ::

Direttore: *Ernesto Codignola* – Redattore Capo: *Mario Casotti.*

***Levana*** si propone di contribuire a quel mirabile risveglio di studi pedagogici che si nota da più anni nel nostro paese e di affiatare sempre più gli uomini di scuola e i politici con i problemi che l'idealismo ha il grande merito di aver sollevato, pur non essendo riuscito ancora del tutto a improntare di sè la prassi educativa e politica tuttora asservita per troppa gran parte all'ideologia positivistica Il positivismo difatti, sebbene abbia ormai esaurito a pieno il suo compito storico e abbia perduto ogni verace vitalità non essendo più alimentato dal fecondo lavoro della scienza, ostacola ancora, con la tenace resistenza passiva delle opinioni inveterate e abitudinarie, anche i più magnanimi sforzi rivolti a suscitare nella nazione la coscienza della nuova vita che le pulsa in seno ed a porre le istituzioni all'unisono con la concezione più realistica e più profonda dell'attività spirituale e dell'educazione conquistata ormai dagl'intelletti più vigili.

A raggiungere il fine propostosi *Levana* crede opportuno raccogliere i suoi sforzi su tre punti fondamentali: collaborare attivamente alla revisione critica, già iniziata dai maggiori maestri del pensiero italiano, della ideologia pedagogica che alimenta tuttora di sè la nostra prassi e politica scolastica; propugnare con l'esempio di indagini originali la necessitá di instaurare un metodo più decorosamente scientifico nello studio della storia pedagogica, per innalzare la filosofia dell'educazione a quella consapevolezza storiografica che le manca oggi quasi del tutto; iniziare i connazionali ad una conoscenza concreta e metodica dello spirito e delle istituzioni educative vigenti fra i popoli più progrediti e civili.

Ma in quest'opera di critica e di revisione essa intende esplicare un'azione ricostruttiva piuttosto che negativa. Ovvie ragioni storiche hanno costretto l'idealismo, in un primo momento di reazione, a svalutare e ripudiare nella loro interezza, soluzioni ed esigenze che è giunta ormai l'ora di prendere a reinterpretare e soddisfare da un punto di vista più comprensivo.

L'idealismo, come ogni indirizzo organico di pensiero, può trionfare per davvero solo accettando lealmente l'eredità degli avversari, cui è succeduto nel magistero delle coscienze, e fecondando i germi vitali ch'essi hanno seminato.

***Levana*** si pubblica trimestralmente in fascicoli di circa 125 pag.

Ogni numero, oltre ad articoli e memorie originali, contiene le seguenti rubriche: ***La vita della scuola in Italia e all'Estero - Varietà - Recensioni - Note ed appunti - Schermaglie - Fra libri e riviste.***

Prezzo d'abbonamento: L. 25 per l'Italia - L. 50 per l'Estero. — Un fascicolo separato L. 5.

Queste rubriche tengono il lettore informato non solo dell'attività politico-scolastica del nostro paese, sulla quale riferisce estesamente un corrispondente da Roma, ma di quella altresì delle maggiori nazioni civili, dalle quali inviano regolarmente corrispondenze valenti studiosi come il Prof. G. E. Broche dell'Università di Marsiglia per la Francia, il Dottor Angelo Crespi per l'Inghilterra, il Prof. Aldo Oberdorfer per la Germania: pubblicano corsi o documenti inediti (i primi numeri di ***Levana*** hanno pubblicato fra l'altro un corso inedito di G. Gentile sulla psicologia dell'infanzia) danno un resosonto critico di ***tutte*** le riviste e opere notevoli che possono interessare i nostri lettori.

**NB.** — ***Agli abbonati di* Levana *la casa editrice Vallecchi concederà il 20% su tutte le sue pubblicazioni, franche di porto. Abbonamento annuo cumulativo* Levana *(L. 25)* La Nuova Scuola Italiana *(L. 20): L. 40.***

Direzione: Via G. B. Vico 3, Firenze - Amministrazione: Vallecchi Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.

ES/1644